Е.М.Верещагин

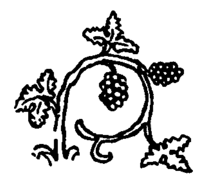
История возникновения древнего общеславянского литературного языка

Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников

Е. М. Верещагин

ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ДРЕВНЕГО ОБЩЕСЛАВЯНСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА

Переводческая деятельность
Кирилла и Мефодия
и их учеников



Москва
МАРТИС
1997

ББК 81
В 31

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект: 96–04–16240

Ответственный редактор:
В.П.Вомперский

Рецензенты:
Л.П.Жуковская, Г.А.Хабургаев

Верещагин Е. М.

В 31 История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. — М.: Мартис, 1997. — 315 с.

Автор, исследуя историю возникновения русского литературного языка, показывает, как свв. Кирилл и Мефодий в своей переводческой деятельности преображали недавно еще «поганский» язык по меркам культурного христианского мира. В книге устанавливаются истоки как античного эллинского, так и византино-христианского наследия в русском языке, показываются корни многих хорошо знакомых православных терминов, даются ответы на многие не до конца проясненные вопросы церковной истории (напр., был ли св. равноап. кн. Владимир арианином и т.п.).

ISBN 5-7248-0047-0

ПРЕДИСЛОВИЕ

В основе настоящей книги — концепция *человека-языкотворца.*

Конечно, формула «язык творит *народ*» верна и неприкосновенна. Тем не менее если речь идет о литературном языке (а книжно-письменный и обиходно-разговорный языки — это разные вещи), то именно выдающаяся личность способна в одиночку (или с небольшим числом сотрудников) как создать язык, так и повлиять на его дальнейшее развитие. Об этом и пойдет речь.

Важнейшим источником и органической составной частью русского литературного языка на всем протяжении его истории (не исключая и современного периода) является, наряду с восточнославянской народной речью, тот обработанный, нормированный язык, который представлен в славянских церковных книгах, прямо или косвенно восходящих к деятельности свв. Кирилла и Мефодия и их непосредственных и отдаленных учеников. Следовательно, анализ языкотворчества славянских первоучителей одновременно представляет собой исследование происхождения русского литературного языка. Наш современный нормированный язык, пригодный для выражения и формирования высочайшей духовной культуры, — это подлинный и прямой наследник Кирилло-Мефодиевского языка.

Известно, что Кирилл и Мефодий, положив в основу вновь создаваемого литературного языка диалект славян, осевших вокруг Солуни, — а в условиях продолжавшегося праславянского языкового состояния славяне еще без помех понимали друг друга, — широко опирались также на ресурсы византино-греческого языка.

Почти все книжное богатство, вышедшее из-под пера первоучителей и продолжателей их дела, является результатом *переводческой деятельности.* Нет никакого преувеличения в утверждении: новый литературный язык на первых порах был призван выражать не исконно славянское (= языческое), а заимствуемое (через греческое посредство) христианское духовное содержание.

В этом отношении ситуация создания первого литературного языка славян была — что закономерно — подобна обстоятельствам возникновения книжных языков для других народов, принимавших христианство. Сам первоучитель Кирилл с предельной отчетливостью именно так и оценивал ситуацию: в прении с триязычниками он перечислил народы, книгъı оумѣюще и бо҃у славоу въздающе къждо своимь єзъıком(ъ), — армѣни, перси, авазги, ивери, соугди, готѳъı, обри, тоурси, козари, аравлıане, єгуптъı и инии мнози [1].

[1] Пространные жития Кирилла и Мефодия здесь и далее (если не сказано иного) цитируются по кн.: *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. 3. Про-

Не является уникальным и то, что славянский литературный язык выработался в результате личного творчества выдающихся людей: так, армянский и готский книжно-письменные языки возникли точно так же, и имена их создателей (соответственно Месропа Маштоца и Вульфилы) сохранились в истории.

Таким образом, указав на прецеденты, Кирилл и свою деятельность поставил в регулярный ряд: поскольку вновь созданный литературный язык был соотнесен с новой для народа-носителя религией, языческое содержание языка-основы подлежало замене на христианское.

Здесь проявилась ещё одна историко-культурная универсалия. В эпоху средневековья любое умственное движение не выступало за пределы религии, поэтому теологическая направленность первоначально переведенных книг, в лоне которых сформировался новый литературный язык, является естественной. С одной стороны, в IX в. христианская догматика, будучи сама по себе весьма плодотворной, являлась исходным пунктом и основой любой умственной деятельности. С другой стороны, христианство как мировоззренческая система аккумулировало в себе высшие достижения античной мысли и унаследовало ее философские и другие научные достижения. Тем легче было христианству стать общей духовной основой средневекового общества, сыграть идеолого-ориентирующую роль, выступить в качестве энциклопедии общечеловеческих знаний и стать подлинной школой логически упорядоченного мышления.

Таким образом, вновь созданный литературный язык стал средством приобщения славянства не только к ценностям христианства, но и ко всей аккумулированной в нем и преображенной античной культуре. На самом деле, вместе с принятием христианства славяне познакомились с основаниями и системами юриспруденции, философии, эстетики (включая изобразительное и певческое искусства), медицины, градостроительства и финансового дела, а также естественных наук и техники (математики, географии, биологии, добычи и обработки металлов и т.д.), — а все они имеют дохристианское происхождение.

И особенно важно, что славяне-христиане получили теперь доступ ко всемирной истории, к памяти человечества и в то же время, развивая свою государственность, сами стали субъектом мирового исторического процесса.

Наконец, радикальные и весьма позитивные перемены произошли в сфере нравственности.

В свете сказанного видно, насколько существенно при изучении древнего общеславянского литературного языка, не ограничиваясь анализом азбуки или грамматической системы, выявить его подключенность к литературному языку многовековой традиции, к языку-эталону, к византино-греческой словесности.

странни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б.Ст. Ангелов и Х. Кодов. София, 1973.

Один из путей подобного анализа – разбор переводческой *техники* и переводческого *искусства* как самих первоучителей, так и продолжателей их дела. На всем протяжении не только трех начальных веков развития Кирилло-Мефодиевского языка, но и всего его существования в различных славянских регионах, вплоть до XVIII в., словесность, наряду с оригинальными произведениями, – число и удельный вес которых, конечно, постепенно возрастали, – тем не менее в значительной мере питалась переводами. (В частности, переводческий центр существовал уже в XI в.: Ярослав, по свидетельству летописи, прекладаше отъ грекъ на словѣньское писмо.)

Выявить, какими способами Кирилл и Мефодий со своими учениками преображали недавно еще «поганский» язык по меркам культурного христианского языка, по каким направлениям пошло развитие лексики и фразеологии (средства номинации) и синтаксиса (средства дискурсивного мышления), – вот *основная задача* настоящего исследования.

В конечном итоге мы хотели бы установить истоки как античного эллинского, так и византино-христианского наследия в русском литературном языке, показать его законным преемником не только языка Кирилла и Мефодия, но и византино-греческой традиции, в свою очередь впитавшей в себя и подытожившей множество самых разнообразных влияний (в том числе и ближневосточное [1]).

Таким образом, если первым отличительным признаком настоящего исследования является подчеркивание взаимосвязи между историями древнеславянского (=церковнославянского) и русского литературных языков, то его второй отличительной чертой следует считать сопоставительный характер – едва ли не каждый славянский языковой феномен мы рассматриваем на фоне греческого эквивалента или соответствия.

Третий отличительный признак мы усматриваем в конкретном описании механизмов языкотворчества личности. Хотя исследование древнеславянского литературного языка и может опереться на богатый предшествующий опыт, целенаправленное изучение языкотворческой роли личности, как кажется, все еще заставляет себя ждать.

Наконец, последний, четвертый, отличительный признак. Он касается не целей работы, а ее исполнения. Мы придаем исключительное значение анализу обширного по объему фактического материала и всячески поддерживаем призыв *ad fontes!*, который несправедливо клеймится как позитивистский. Теоретические осмысления и общие выводы нами делаются лишь после обширных эмпирических наблюдений, причем исследованный материал сообщается читателю-специалисту не только потому, что он интересен сам по себе, но и ради вовлечения читателя в теоретическое обобщение.

[1] См. у нас гл. 5.

* * *

За 30 с лишком лет изучения языкотворческой деятельности Кирилла и Мефодия (в процессе исполнения ими переводов с греческого) автор регулярно печатал свои наблюдения в профессиональных изданиях (см. ниже перечень основных публикаций).

Настоящее исследование является продолжением, развитием, модификацией – в отдельных (редких) случаях и пересмотром – изложенной в них точки зрения.

Издаваемая сейчас работа в то же время не есть механически сведенный сборник статей: она представляет собой, на наш взгляд, самостоятельное и законченное целое. Прямых повторений нет, за исключением двух (заключительных) глав [1], – впрочем, и они переработаны. Две начальные главы имеют пропедевтический характер и призваны выполнить скорее систематизирующую, чем эвристическую функцию.

Монография была полностью закончена, утверждена к печати Ученым советом Института русского языка РАН и передана в издательство «Наука» еще в 1991 г. (см. темплан издательства на 1992 г.). Затем из-за финансовых затруднений рукопись была возвращена автору.

Сейчас в текст внесены изменения, обусловленные ходом времени. Пополнена литература вопроса.

К сожалению, ни титульный редактор монографии, ни ее рецензенты не дожили до выхода книги в свет. Склоняю голову в их память.

Сердечно благодарю руководство РГНФ за выделенные средства, без которых узкоспециальное исследование не увидело бы света. Покойному председателю Совета РГНФ акад. Н.И. Толстому [2] автор в значительной мере обязан своей общетеоретической позицией.

Благодарю также директора издательства «Мартис» В. П. Легу за большую помощь при подготовке сложнейшей по набору рукописи к печати.

ноябрь 1996 г., Москва

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ АВТОРА ПО ТЕМЕ КНИГИ

1. К характеристике билингвизма эпохи Кирилла и Мефодия // Сов. славяноведение, 1966, № 2.
2. О пробных статьях Однотомного словаря старославянского языка // Сов. славяноведение, 1968, № 5.
3. Към въпроса за принципите в преводаческата дейност на славянските първоучители Кирил и Методий // Език и литература (София), 1970, № 4.
4. Kyrills und Methods Übersetzungstechnik: drei Typen der Entsprechung

[1] Они напечатаны в малотиражном и недоступном издании.

[2] Некрологи проф. В.П. Вомперскому и акад. Н.И. Толстому, вышедшие из-под скорбного пера автора этих строк, см. соответственно: Известия РАН, серия литературы и языка, 1996, № 2; Журнал Московской Патриархии, 1996, № 8.

zwischen griechischen und slavischen Wörtern // Zeitschrift für slavische Philologie, 1972, XXXVI, 2.

5. Из истории возникновения первого литературного языка славян. Ч. 1. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М., 1971; Ч. 2. Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия. М., 1972.

6. Из истории возникновения первого литературного языка славян. К проблеме греческо-славянских лексических и грамматических вариантов в древнейших славянских переводах. Доклад на VII Межд. съезде славистов. М., 1972.

7. Переводческая техника Кирилла и Мефодия: некоторые закономерности выбора зависимых слов в словосочетании // Wiener Slavistisches Jahrbuch, 1973, XIX.

8. Прием параллелизма в Псалтыри и выявление смысловых связей между словами первого литературного языка славян // Сов. славяноведение, 1975, № 2.

9. Ветхо- и новозаветные цитаты в Изборнике Святослава 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г. М., 1977.

10. К изучению семантики лексического фонда древнеславянского языка. Доклад на VIII Межд. съезде славистов. М., 1978.

11. Выявление смысловых связей между словами первого литературного языка славян с помощью методики «цепочки» // Сов. славяноведение, 1978, № 1.

12. О тематических группах лексики в Псалтыри // Изследвания върху историята и диалектите на българския език. Сборник в памет на чл.-кор. Кирил Мирчев. София, 1979.

13. Методика «цепочки» в выявлении смысловой близости между словами первого литературного языка славян // Acta Universitatis Lodziensis, seria I, zeszyt 33, 1979.

14. К интерпретации одного темного места в переводческом наследии Иоанна Экзарха Болгарского // Сов. славяноведение, 1981, № 5.

15. У истоков славянской философской терминологии: *ментализация* как прием терминотворчества // Вопр. языкознания, 1982, № 6.

16. К дальнейшему изучению переводческого искусства Кирилла и Мефодия и их последователей. Доклад на IX Межд. съезде славистов. М., 1982.

17. К проблеме краесогласия слов в византийской гимнографии (в связи с анализом рифмы в древнеславянских переводах) // Вопр. языкознания, 1984, № 4.

18. Великоморавский этап развития первого литературного языка славян: становление терминологической лексики // Великая Моравия, ее история и культурное значение. М., 1985.

19. Повтор как поэтический прием в переводах Мефодия // Byzantinoslavica, 1985, XLVI (1).

20. Две линии в языкотворчестве Кирилла и Мефодия и их последователей: формирование терминологии, создание поэтической традиции // Славянское языкознание. X Межд. съезд славистов. Доклады сов. делегации. М., 1988.

21. Терминотворчество Кирилла и Мефодия // Вопр. языкознания, 1988, № 2.

22. (*Серия из 4 статей [к 1000-летию крещения Руси] в соавторстве с В.П. Вомперским:*) 1) Кто и когда «нам письмена сотворил и книги перевел»? 2) И стала Киевская Русь «ведома и слышима всеми...». 3) Тысячелетние истоки русской науки. 4) Как началось искусство книжного слова на Руси // Русская речь, 1988, № 3–6.

23. Десять веков русской книжно-письменной культуры и литературного языка // Русский язык в национальной школе, 1988, № 6.

24. Был ли креститель Руси князь Владимир еретиком-арианином? // Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 1989, № 1.

25. Греческий источник «Написания о правой вере» Константина-Кирилла Философа. // Сов. славяноведение, 1989, № 3 (в соавторстве с А.И. Юрченко).

26. Проблемы истории древнеславянского и русского литературных языков. (К выходу в свет книги акад. Н.И. Толстого) // Известия АН СССР, серия литературы и языка, 1989, № 2.

27. Первоучитель славянства Кирилл и просветитель Руси Владимир: языковой аспект многозначительной преемственности // Cyrillomethodianum, XIII–XIV. Thessalonique, 1989–1990.

28. Филологическая перекличка со святоотеческими твоениями в иконофильской полемике Константина-Кирилла Философа // Tgolí chole Mêstró. Gedenkschrift für R.Olesch. Köln, Wien, 1990.

29. «Въ малѣхъ словесехъ великъ разоумъ...» Кирилло-Мефодиевские истоки русской философской терминологии // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991.

30. К дискуссии о предмете истории русского литературного языка старшей поры // Русистика сегодня. Функционирование языка: лексика и грамматика. М., 1992 (совместно с В.П. Вомперским).

31. Вновь найденное богослужебное последование обретению мощей Климента Римского – возможное поэтическое произведение Кирилла Философа. М., 1993 (К XI Межд. съезду славистов в Братиславе).

32. Библейская стихия русского языка // Русская речь, 1993, № 3.

33. Языкотворческая деятельность первоучителей славян Кирилла и Мефодия: к уточнению вклада древнееврейского языка // Славянское языкознание. XI Межд. съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993.

34. К истолкованию имени Епифания Премудрого (в связи с истоками стиля «плетение словес») // Известия РАН, серия литературы и языка, 1993, № 2.

35. «Да» и «нет» по поводу истолкования о. Павлом Флоренским слова восхищеніе в Филипп 2,6 // Православие и культура. Киев, 1993, № 2.

36. (*Со-редактирование:*) Служебная минея за декабрь в церковнославянском переводе по русским рукописям. Gottesdienstmenäum für Dezember. Herausgegeben von H. Rothe und E.M. Vereščagin. Köln, Weimar, Wien, 1993.

37. Григорий Богослов в «Похвале» Константина Философа: ангел или лишь святой человек? // Н.С. Трубецкой и современная филология. М., 1994.

38. Об удержании Кирилло-Мефодиевской традиции в (ново)русском переводе Евангелия // Переводы Библии и их значение в развитии духовной культуры славян. СПб., 1994.

39. Последование под 30-м января из Минеи № 98 (ф. 381) РГАДА (Москва) – предполагаемый гимн первоучителя славян Кирилла // Palaeobulgarica, 1994, XVIII, 1.

40. Роль развернутой метафоры в славяно-русской служебной минее // Res slavica. Festschrift für H. Rothe. Köln, Wien, 1994.

41. Неизвестный славяно-русский парафраз Псевдо-Климентин // Zeitschrift für slavische Philologie, 1994, LIV, 2.

42. (*Серия из 6 статей под одним названием*) Необыкновенные приключения Климента, папы Римского, как о них рассказано в Макарьевских Великих Минеях-Четиих // Русская речь, 1995, № 1–6.

43. (*Серия из 6 статей*) 1) Необыкновенный образ ап. Петра, как он обрисован в Макарьевских Великих Минеях-Четиих. 2) Ап. Петр в роли шутника, как он обрисован в Макарьевских Великих Минеях-Четиих. 3) Решающее противоборство ап. Петра с Симоном Волхвом, как оно обрисовано в Макарьевских Великих Минеях-Четиих. 4) Образ первоверховного ап. Петра, как он представлен в древнейшей славянской служебной минее. 5) Аллюзивное жизнеописание ап. Петра, как оно содержится в двух древнейших славянских канонах. 6) Как были обретены мощи св. Климента Римского: новонайденный канон славянского первоучителя Кирилла // Русская словесность, 1995, № 1–6.

44. Стремительность и замирание информационного времени в древних славяно-русских текстах евхографического жанра // Русистика сегодня, 1995, № 2.

45. Один случай семантико-поведенческой парадигмы: ἐλέγχειν и обличати // Филологический сборник. К 100-летию со дня рождения акад. В.В. Виноградова. М., 1995.

46. Случай специализации семантики прилагательного: что значит атрибут-прозвище в имени Епифания *Премудрого* // Das Adjektiv im Russischen. Geschichte, Strukturen, Funktionen. S.l., Peter Lang Verlag, 1996.

47. Исследование источников по истории книжно-письменного языка Древней Руси: древнейшие славяно-русские изложения веры // Вестник Российского гуманитарного научного фонда, 1996, № 1.

48. «Написание о правой вере» Константина-Кирилла Философа: билинеарно-спатическая публикация источника; представление и оценка нового издательского метода // Статья первая. «Русистика сегодня», 1996, № 3 (совместно с А.И. Юрченко) // Статья вторая. «Русистика сегодня», 1996, № 4.

49. Христианская книжность Древней Руси. (Популярное издание.) М., 1997 (в печати).

50. Предыстория и начальная история книжно-письменного языка Древней Руси. (Монография) // Beiträge für Slavistik. Herausgegeben von Herbert Jelitte. Bd. XXXII. Gießen, 1997 (в печати).

Часть I

Общие сведения о переводческой технике и переводческом искусстве Кирилла и Мефодия

Глава 1

ТРИ ПРИЕМА В ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ТЕХНИКЕ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ: *ПОСЛОВНОСТЬ*, *ПОМОРФЕМНОСТЬ* И *ПОКОЛЛОКАЦИОННОСТЬ*

Источники согласно сообщают, что за созданием алфавита непосредственно последовала интенсивная переводческая деятельность первоучителей. В Житии Мефодия перечисляются те книги, которые были переведены братьями в самом начале их трудов:

Пьсалтырь бо б҃ѣ тъкмо и еванг҃лие съ ап҃(с)лъмь и избьранъıими слоужьбами цр҃квьнъıими съ философъмь прѣложилъ пьрьвѣе.

В Житии Кирилла указана даже самая первая фраза, которая была записана на пергамене славянскими буквами:

... абие сложи писмена, и начеть бесѣдоу писати еу҃льскоу, еже: «Искони б҃ѣ слово, и слово б҃ѣ ѿ б҃а, и б҃ь б҃ѣ слово».

Эта первоначальная фраза легко узнается: перед нами Пролог Евангелия от Иоанна, первый из 17 стихов, которые положены на литургии пасхальной недели и которыми открывается особый, служебный тип евангельской книги — Евангелие-*апракос*.

Ниже Пролог (Ин 1,1—17) напечатан в сопоставительном виде: сначала идет греческий текст, причем слова (как морфологически цельные единицы) нумеруются, а затем под ним помещается славянский перевод, опять-таки с нумерацией слов. В предшествующей публикации мы подобным образом рассмотрели другие фрагменты и из других источников (Мф 5,25—30 и Ин 14,11—17; соответственно из Мариинского евангелия и Саввиной книги, памятников «старославянского канона») [1]. Сейчас обращаемся к Мстиславому евангелию, региональному (восточнославянскому) апракосу [2]:

1) Ἐν ἀρχῇ 2) ἦν 3) ὁ λόγος, 4) καὶ 5) ὁ λόγος
1) **Искони** 2) **б҃ѣ** 3) **слово.** 4) **и** 5) **слово**

6) ἦν 7) πρὸς τὸν θεόν, 8) καὶ 9) θεὸς 10) ἦν
6) **б҃ѣ** 7) **отъ б҃га.** 8) **и** 9) **б҃ъ** 10) **б҃ѣ**

11) ὁ λόγος. 12) Οὗτος 13) ἦν 14) ἐν ἀρχῇ
11) **слово.** 12) **се** 13) **б҃ѣ** 14) **искони**

15) πρὸς τὸν θεόν. 16) Πάντα 17) δι' αὐτοῦ 18) ἐγένετο,
15) оу б҃а. 16) и 17) тѣмь 18) вса 19) бъıша.

19) καὶ 20) χωρὶς αὐτοῦ 21) ἐγένετο 22) οὐδὲ
20) и 21) без него 22) ничьто же 23) не

23) ἕν, 24) ὃ 25) γέγονεν. 26) Ἐν αὐτῷ
24) бъıсть. 25) иже 26) бъıсть. 27) въ томь

27) ζωὴ 28) ἦν, 29) καὶ 30) ἡ ζωὴ 31) ἦν
28) живот҄ъ 29) бѣ. 30) и 31) животъ 32) бѣ

32) τὸ φῶς 33) τῶν ἀνθρώπων. 34) Καὶ 35) τὸ φῶς
33) свѣтъ 34) ч҃ломъ. 35) и 36) свѣтъ

36) ἐν τῇ σκοτίᾳ 37) φαίνει, 38) καὶ 39) ἡ σκοτία
37) въ тьмѣ 38) свьтитъ са 39) и 40) тьма

40) αὐτὸ 41) οὐ 42) κατέλαβεν. 43) Ἐγένετο
41) его 42) не 43) обатъ. 44) бъıсть

44) ἄνθρωπος 45) ἀπεσταλμένος 46) παρὰ θεοῦ, 47) ὄνομα
45) ч҃лвкъ 46) посъланъ 47) отъ б҃а. 48) има

48) αὐτῷ 49) Ἰωάννες. 50) Οὗτος 51) ἦλθεν
49) емоу 50) иоанъ. 51) тъ 52) прїде

52) εἰς μαρτυρίαν, 53) ἵνα μαρτυρήσῃ
53) въ съвѣдѣтельство. 54) да съвѣдѣтельствоуетъ

54) περὶ τοῦ φωτός, 55) ἵνα 56) πάντες 57) πιστεύσωσι
55) о свѣтѣ. 56) да 57) вьси 58) вѣроу 59) имѫть

58) δι' αὐτοῦ. 59) Οὐκ 60) ἦν 61) ἐκεῖνος 62) τὸ φῶς, 63) ἀλλ'
60) нмь. 61) не 62) бѣ 63) тъ 64) свѣтъ. 65) нъ

64) ἵνα μαρτυρήσῃ 65) περὶ τοῦ φωτός. 66) Ἦν 67) τὸ φῶς
66) да съвѣдѣтельствоуетъ 67) о свѣтѣ. 68) бѣ 69) свѣтъ

68) τὸ ἀληθινόν, 69) ὃ 70) φωτίζει 71) πάντα
70) истиньнъıи. 71) иже 72) просвѣщаеть 73) вьсакого

72) ἄνθρωπον 73) ἐρχόμενον 74) εἰς τὸν κόσμον. 75) Ἐν τῷ κόσμῳ
74) чл(о)вка 75) градоуща 76) въ миръ. 77) въ мирѣ

76) ἦν, 77) καὶ 78) ὁ κόσμος 79) δι' αὐτοῦ 80) ἐγένετο,
78) бѣ. 79) и 80) миръ 81) тѣмь 82) бъıсть.

81) καὶ 82) ὁ κόσμος 83) αὐτὸν 84) οὐκ 85) ἔγνω. 86) Εἰς τὰ ἴδια
83) и 84) миръ 85) iего 86) нє 87) позна. 88) въ своia

87) ἦλθεν, 88) καὶ 89) οἱ ἴδιοι 90) αὐτὸν 91) οὐ 92) παρέλαβον.
89) приде 90) и 91) свои 92) iего 93) нє 94) приiаша

93) Ὅσοι δὲ 94) ἔλαβον 95) αὐτὸν, 96) ἔδωκεν
95) iелико же 96) ихъ 97) приiатъ 98) и 99) дасть

97) αὐτοῖς 98) ἐξουσίαν 99) τέκνα 100) θεοῦ
100) имъ 101) область 102) чадомъ 103) бжиiемъ

101) γενέσθαι, 102) τοῖς πιστεύουσιν 103) εἰς τὸ ὄνομα 104) αὐτοῦ.
104) бъıти. 105) вѣроующемъ 106) въ имѧ 107) iего.

105) Οἳ 106) οὐκ 107) ἐξ αἱμάτων, 108) οὐδὲ 109) ἐκ θελήματος
108) иже 109) ни 110) отъ кръви. 111) ни 112) отъ похоти

110) σαρκὸς, 111) οὐδὲ 112) ἐκ θελήματος 113) ἀνδρὸς,
113) плътьскъıia. 114) ни 115) отъ похоти 116) моужьскъı.

114) ἀλλ' 115) ἐκ θεοῦ 116) ἐγεννήθησαν. 117) Καὶ 118) ὁ λόγος
117) нъ 118) отъ бга 119) родїша сѧ. 120) и 121) слово

119) σὰρξ 120) ἐγένετο, 121) καὶ 122) ἐσκήνωσεν 123) ἐν ἡμῖν,
122) плъть 123) бъıсть. 124) и 125) въсели сѧ 126) въ нъı.

124) καὶ 125) ἐθεασάμεθα 126) τὴν δόξαν 127) αὐτοῦ, 128) δόξαν
127) и 128) видѣхомъ 129) славоу 130) iего. 131) славоу

129) ὡς 130) μονογενοῦς 131) παρὰ πατρός· 132) πλήρης
132) iако 133) iединочадааго 134) отъ оца. 135) испълнь

133) χάριτος 134) καὶ 135) ἀληθείας. 136) Ἰωάννης 137) μαρτυρεῖ
136) блгдти 137) и 138) истинъı. 139) їоанъ 140) съвѣдѣтелъствова

138) περὶ αὐτοῦ, 139) καὶ 140) κέκραγε 141) λέγων·
141) о немь. 142) и 143) възъва 144) глѧ.

142) Οὗτος 143) ἦν 144) ὃν 145) εἶπον, 146) Ὁ
145) сь 146) бѣ 147) iегоже 148) рѣхъ.

147) ὀπίσω μου 146) ἐρχόμενος, 148) ἔμπροσθέν μου
149) грѧдъıи 150) по мнѣ 151) прѣдъ мноıю

149) γέγονεν· 150) ὅτι 151) πρῶτός 152) μου 153) ἦν.
152) **бъість.** 153) **іако** 154) **пьрвѣи** 155) **мене** 156) **бѣ.**

154) Καὶ 155) ἐκ τοῦ πληρώματος 156) αὐτοῦ 157) ἡμεῖς
157) **и** 158) **отъ испльнениіа** 159) **его.** 160) **мъі**

158) πάντες 159) ἐλάβομεν, 160) καὶ 161) χάριν
161) **вьси** 162) **въсприіахомъ** 163) **блг(д)ть**

162) ἀντὶ χάριτος. 163) Ὅτι 164) ὁ νόμος
164) **въз благодать.** 165) **іако** 166) **законъ**

165) διὰ Μωσέως 166) ἐδόθη· 167) ἡ χάρις 168) καὶ
167) **мωсеомь** 168) **данъ бъість.** 169) **блгдть** 170) **и**

169) ἡ ἀλήθεια 170) διὰ 171) Ἰησοῦ 172) Χριστοῦ 173) ἐγένετο.
171) **истина** 172) **іс** 173) **хмь** 174) **бъість.**

Несколько предварительных замечаний.

1. *В греческом тексте* одним морфологическим словом считается:

– сочетание имени с артиклем: 3) ὁ λόγος; 30) ἡ ζωή и т. д., в том числе и тогда, когда между артиклем и именем вклинивается другое слово (146) ὁ [147) ὀπίσω μου] 146) ἐρχόμενος;

– сочетание имени с предлогом, в том числе и с именем, имеющем при себе артикль: 1) ἐν ἀρχῇ; 7) πρὸς τὸν θεόν и т. д.

2. *В славянском тексте* одним цельным морфологическим словом считаем:

– сочетание имени с предлогом: 7) **отъ бга**; 21) **без него** и т. д.;

– глагол со всеми формообразующими элементами, в том числе и со вспомогательным глаголом: 38) **свьтитъ сѧ**; 54) **да съвѣдѣтельствоуетъ**; 168) **данъ бъість.**

Обратившись к материалу, видим, что на протяжении 1)–15) все пятнадцать греческих (морфологически цельных) слов имеют точные славянские соответствия. Дальше, однако, наблюдается различие.

16)–18) по-гречески читается: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο; в славянском тексте: 16)–19) **и тѣмь вся бъіша**. Таким образом, во-первых, прибавлен «лишний» союз и, а во-вторых, вместо следования **вся тѣмь**, которое отвечало бы греч. источнику, дан инвертированный порядок **тѣмь вся**.

Оба отличия допускают текстологическое объяснение, т. е. можно показать их возникновение в процессе бытования славянского текста, а не в момент выполнения перевода.

На самом деле, в критических изданиях греческого Нового Завета [3] нет союза καί, который мог бы послужить причиной присутствия слав. союза 16) **и**. В древнейшем славянском апракосе – в Саввиной книге [4] – интересующие нас стихи утрачены, но в Зографском

евангелии [5], древнейшем славянском евангелии-тетр, имеющем в своем составе Ин 1,1–17, читается: **вьсѣ тѣмь бъіша**, т. е. без «лишнего» союза. Так же, без союза, и в тетрах XII–XIII вв., например в Добромировом [6] (**вьсѣ тѣмь быша**) и Банишком [7] (**вьсѣ тѣмь бъша**) евангелиях.

На фоне этих фактов – а число привлекаемых славянских источников всегда можно значительно увеличить – приходится считать, что союз **и** появился во Мстиславом апракосе как инновация или прямого переписчика этой рукописи, или писца/редактора какой-либо из предшествующих рукописей, конечным звеном в цепи которых является Мст. С точки зрения психологии ошибок при переписывании появление «лишнего» союза **и** вполне закономерно: для фрагмента характерна стилистическая эпанафора с использованием этого союза (**и слово бѣ отъ бга... и бгъ бѣ слово... и без нѥго ничьто же не бъість... и животъ бѣ свѣтъ чл҃комъ... и свѣтъ въ тьмѣ свьтитъ са... и тьма ѥго не обатъ** и т. д.), так что инерционное прибавление этого анафорического **и** прямо-таки навязывается.

Инновацией является, однако, перестановка **тѣмь вса** вместо **вса тѣмь**: ни греч., ни слав. тексты не свидетельствуют об инвертированном порядке.

Таким образом, в начальном апракосе, переведенном первоучителями, скорее всего, читалось: **вса тѣмь бъіша**, и такой вариант фрагмента является, конечно, точным соответствием греч. 16)–18): πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.

Далее на протяжении греч. 19)–56) и слав. 20)–57) наблюдается второй отрывок, в котором каждому греч. слову отвечает такое же однословное слав. соответствие. (Откуда взялась разница в счете, понятно из изложенного выше.)

Однако 57) πιστεύσωσι переводится двумя словами: 58) **вѣроу** 59) **имѹть**. Таким образом, πιστεύω по-славянски передано не как **вѣровати** (хотя такие переводы, вообще говоря, встречаются [1]), а как **вѣроу имѣти**. Такое соответствие имеем также в Зогр, Добр и Бан, да и в других древних и средневековых апракосах и тетрах. Следовательно, согласуясь с текстовой традицией, оно не есть особенность одного лишь Мст.

Греческое критическое издание Нового Завета не дает здесь двухсловного варианта.

Отсюда необходимо прийти к заключению, что перевод πιστεύω как **вѣроу имѣти** возник или в результате начального переводческого решения, или в ходе ранней справы, имевшей место еще до переписки старославянских («канонических») рукописей.

Перед нами не единичный случай. Л. Мошиньский [8], опираясь на Зогр, составил целый список переводческих решений, когда одному.

[1] Ср. в том же Мст: **вѣроуіан въ нъ не боудеть осѹжденъ. а не вѣроуіан оуже осѫжденъ ѥсть. іако не вѣрова въ имя ѥдиночадааго съіна бж҃иа** (Ин 3, 18; см. также: Ин 7, 48, Лк 8, 13 и т. д.).

греческому глаголу соответствует глагольно-именное словосочетание в славянском переводе:

βασιλεύω — цѣсарь быти (Лк 19,27),
διώκω — напасти творити (Мф 5,44),
εἰρηνεύω — миръ имѣти (Мр 9,50),
κίχρημι — въ заимъ дати (Лк 11,5),
πάσχω — мѫкѫ приѧти (Лк 22,15),
πραγματεύομαι — коупліѫ дѣıати (Лк 19,13),
εὐχαριστέω — хвалѫ въздати (Мф 15,36),
καρποφορέω — плодъ творити (Лк 8,15),
προσεύχομαι — молитвѫ дѣıати (Мр 1,35) и т. д.

Затем в третий раз начинается период греческих 58)–92) и славянских 60)–94), когда оба текста точно соответствуют друг другу.

Однако 93) ὅσοι переведено не одним-единственным славянским местоимением, а двумя: 95) — 96) елико же ихъ, и перед нами вновь не индивидуальная особенность Мст, а продолжение древней традиции (в Зогр, например, также читается: елико же ıхъ; аналогично в Добр и Бан). Интерпретация такого перевода потребовала бы отвлечения в сторону, поэтому сейчас ограничимся тем, что просто отметим еще одно отступление от пословного совпадения.

Фрагменты греч. 94) — 159) и слав. 97) — 162) не обнаруживают расхождений, однако 160) καί в славянском переводе отсутствует. Отсутствие союза и, который является обычным соответствием греч. сочинительного союза καί, — это текстологическая черта, проходящая по многим источникам и, следовательно, являющаяся традиционной. Она, естественно, вносит определенный нюанс в понимание всего евангельского стиха.

Далее, наконец, греч. 161) — 172) и слав. 163) — 174) представляют собой заключительные фрагменты Пролога, в которых оба текста пословно согласованы между собой.

Обратимся к обсуждению вопроса, вынесенного в заголовок настоящей главы. Каков же основной принцип переводческой техники?

В греческом фрагменте оказалось 173 слова, а в славянском — 174, так что в подавляющем большинстве случаев одному греческому слову соответствует в равной мере одно славянское. Ответственных за несовпадение счета расхождений мы обнаружили всего лишь три: прибавленный в славянском тексте союз 16) и; перевод глагола 57) πιστεύω как 58) — 59) вѣроу имѣти; наконец, — словно ради восстановления равновесия, — пропуск союза и, который мог бы соответствовать греческому 160) καί. Вот и все отличия.

Таким образом, основным элементом, основной языковой единицей, с которой работали первоучители в процессе перевода, является слово. По замечанию А. Достала, «на греческий текст Евангелий можно смотреть как на параллельный, считая слова греческого текста лексическими соответствиями старославянских слов» [9].

Поскольку, таким образом, элементом перевода является слово, сам

принцип перевода предлагается именовать *пословным*[1]. Словом при этом считается не только лексема, т. е. единица лексического уровня, но и любое морфологическое слово, способное к самостоятельной (синтаксической) функции во фразе (т. е. союз, местоимение, отрицательная частица, но не артикль, не предлог и не вспомогательный глагол).

Хотя пословный принцип переводческой техники, вне всякого сомнения, является основным, все же – пусть значительно реже – в ней присутствуют и два других принципа, т. е. такие повторяющиеся приемы переводческой работы, когда ее элементом выступает или составная часть слова, или же словосочетание. Они оба отыскиваются и в Прологе к Иоанну, и в самом первом тексте, который, согласно источникам, Кирилл и Мефодий перевели на славянский.

Ср. греческое 130) μονογενής и славянское 133) **ієдиночадъıи**: здесь переводчик не просто приискал греческому сложному слову славянский эквивалент, а по частям (стало быть, по морфемам) заново создал славянский термин – μονο-=**ієдино-**, -γενης=-**чадъıи**.

Пролог Иоаннова Евангелия по праву занимает выдающееся место в христианском Свщ. Писании и не без оснований читается на Пасху, в день «праздника праздников»: сам по себе насыщенный высоким содержанием, он входит в «изрядное» (стоящее вне синоптического ряда) Евангелие, принадлежащее апостолу с многозначительным атрибутом ὁ θεολόγος, **б҃гословь(ць)**. Соответственно, μονογενής (unigenitus) – это ключевой термин, выражающий качество отношения между двумя ипостасями новозаветной Троицы (среди евангелистов, кстати, он встречается только у Иоанна[2]). Термин вошел в краеугольный христианский текст – в Никео-Царьградский символ веры, и за восемь веков, предшествовавших трудам Кирилла и Мефодия, оброс великим множеством патристических спекуляций.

Говорим об этом для того, чтобы показать всю ответственность перевода, потребовавшую специальных усилий для создания на слав. почве небывалого термина, нового как в смысловом решении, так и со стороны внешней формы.

Подобный перевод в Иоанновом прологе оказался единичным, но в слав. книжности он представлен отнюдь не единожды: ср. γραμματ-εύς – **кънижь-никъ**, πρωτο-κλυσ-ία – **прьво-възлежа-ниіє**, σκληρο-καρδ-ία – **жесто-сръд-иіє**, θεο-σεβ-ής – **б҃го-чьсть-нъ**, ἄ-σβεσ-τος – **не-гас-имъ**, εὐ-λογ-εῖν – **благо-слови-ти** и т. д. Подобный материал под именем *словообразовательных калек* неоднократно исследовался (см., например, [10–12]).

[1] Об отличии *пословного* принципа от *дословного* (буквального) мы еще скажем.

[2] Ср. стих 3,16 (цитируем по Мст): **тако възлюби б҃ъ мира. іако с҃на своіего ієдиночадааго дасть. да вьсакъ вѣроуıаи въ ніего не погъıбнеть. нъ имать живота вѣчьнааго** (ср. также: Ин 3,18). Этот стих был предметом особого патристического внимания и толкования. Кирилл как Философ, безусловно, помнил его (по-гречески) наизусть.

Поскольку «элементом перевода» в случаях калькирования является морфема (и не только с вещественным значением, но и приставка или суффикс), соответствующую технику работы, по аналогии с пословным переводом, можно назвать переводом *поморфемным*. Поморфемный перевод – техника работы с элементами, меньшими, чем морфологическое слово.

Некоторые греческие приставки и суффиксы вступают в отношения постоянного отождествления со славянскими эквивалентами:

ἀντι- — сѧпротиво-,
δια- — раз-/рас-,
ἐκ- — из-/ис-,
ἐν- — въ-,
ἐπι- — на-,
κατα- — о-,
συν- — съ-,
ὑπο- — подъ- и т. д.

Что касается лексемных морфем, то в сложных словах и они также постоянно отождествляются:

θεο- — бого-,
ὀλιγο- — мало-,
μεσο- — междоу-,
πολυ- — мьного-,
δοξ- — слав-,
λογ- — слов-,
ἱερο- — свѧт-,
μεγαλο- — вел(ико)-,
παντο-, ὀλο- — вьсє-,
ἀλλο- — ино- и т. д.

Наряду с пословным и поморфемным встречается (в том числе и в Прологе) еще один, третий, принцип перевода, а именно: одно греческое слово переводится двумя славянскими (т.е. словосочетанием) или, наоборот, греческое сочетание переводится одним славянским словом. Подобный случай мы уже видели в соответствии πιστεύω вѣроу имѣти.

Еще И.В. Ягич в качестве характерного примера третьего принципа перевода разобрал перевод греческого глагола σεληνιάζομαι [13]. Во Мст в указанных им чтениях имеем: Мф 17,15 г҃и. помилоуи с҃на моѥго. ꙗко на новъ мѣсѧць бѣсит сѧ и злѣ страждеть; Мф 4,24 и приведоша ѥмоу ... въздрючающаꙗ сѧ въ врѣмена лоуньнаꙗ. и исцѣли ꙗ[1].

Мы уже ссылались на Л. Мошиньского, который коллекционировал подобные случаи в Зогр, сейчас остановимся на позиции В.А. Пого-

[1] Словосочетание въ врѣмена лоуньнаꙗ въздрючати сѧ Ягичу не было известно; он применительно к Мф 4, 24 приводит чтение Мариинского евангелия: и приведошѧ ѥмоу... мѣсѧчьнъıѩ злъıѩ недѫгъı имѫщѧ... и исцѣли ѩ. Чрезвычайно интересный вариант представлен в региональном (русском) апракосе!

релова [14]. Она интересна тем, что исследователь пытается все случаи передачи единичных греческих слов славянскими словосочетаниями объяснить текстологически, через латинское влияние. Погорелов настаивает на строго пословном принципе перевода, который не должен иметь исключений. Поэтому он настойчиво ищет и временами находит тот иноязычный текст, который был бы согласован со славянским. Искомые соответствия им обнаружены в латинском Евангелии.

Например, согласно Погорелову, в Мр 9,50 греческое εἰρηνεύω переведено как **миръ имѣти** не потому, что так вышло из-под пера начального переводчика, а потому, что сам переводчик (или последующий справщик) сверил греческий текст с латинским и обнаружил в последнем pacem habere; на основе этого латинского чтения, как считает ученый, и появилось славянское словосочетание.

В.А. Погорелов указывает (сравнительно небольшой) ряд аналогичных случаев: Мр 8,6,14,23 εὐχαρίτησας — **хвалѫ въздавъ**: gratias agens; Мр 12,4 κεφαλόω — **пробити главѫ**: in capitare vulnerare; Мр 10,11 μοιχάω — **прѣлюбъı творити**: adulterium committere и др.

Позиция Погорелова была бы безупречна, если бы она объясняла все случаи отклонений от греческого источника. Однако на практике она объясняет лишь (небольшую) часть переводов. Кроме того, гипотеза об использовании первоучителями Вульгаты плохо подтверждается и другими фактами [1].

Таким образом, нет препятствий, чтобы считать перевод одного греческого слова славянским словосочетанием внутренней (имманентной) чертой переводческой техники.

Имманентной чертой переводческой техники является и зеркальный случай: стягивание греческого словосочетания в одно-единственное славянское слово. Ср. Мр 2,17: οὐ *χρείαν ἔχουσιν* οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ *κακῶς ἔχοντες* — ***не требоують*** **съдравии врача нъ** ***болѧщии***, где мы имеем два греческих словосочетания (χρείαν ἔχω и οἱ κακῶς ἔχοντες), которые переводятся не славянскими словосочетаниями, а «стягиваются» до глагола **требовати** и субстантивированного причастия **болѧщии**.

Аналогично: οὐαὶ δὲ τοῖς *ἐν γαστρὶ ἐχούσαις* — **горе же** ***непраздьнъıмъ*** (Мф 24,19). Имеются и другие подобные переводы.

Тем не менее все же гораздо чаще греческим словам придаются славянские словосочетания, чем греческие словосочетания стягиваются до одного славянского слова.

---

[1] В нашей работе 1971 г. [1, с. 122] подробнее разбирается известное прошение из «Отче наш» **не въведи насъ въ напасть**, которое, по Погорелову, с опорой на греческий источник должно бы иметь вид **не вънеси насъ въ напасть** и которое получает разъяснение лишь в свете латинского ne nos inducas in tentationem. Мы даем другое истолкование, исходящее из связей между словами в словосочетании, когда **напасть** «тянет за собой» именно **въвести**, а не другой глагол.

В отличие от поморфемного принципа, когда элементом переводческой деятельности является единица меньше, чем слово, сейчас мы наблюдаем переводческий прием, в котором элементом выступает единица большая, чем слово, а именно словосочетание. Этот переводческий принцип необходимо назвать и поставить его в ряд с терминами *пословный* и *поморфемный*.

От термина *словосочетание* прилагательное образуется с трудом, поэтому пришлось нам обратиться к исходному термину-синониму латинского происхождения — *коллокация*. Соответственно третий из рассмотренных выше принципов переводческой техники получает наименование: *поколлокационный* перевод.

Априорно можно было бы ожидать и *пофразовых* переводов [1], но они ни в евангельских, ни в псалтырных славянских текстах не встречаются [2].

* * *

[1] Пофразовым называются такие случаи перевода, когда исходная фраза переводится цельной узуальной фразой другого языка, не воспроизводящей ни структуры фразы-источника, ни ее лексического состава. Например, привычные объявления Überschreiten der Geleise verboten или Don't cross the lines (с вариантом: No crossing) при пословном переводе на русский дали бы фразы «Пересекать рельсы запрещено» или «Не пересекайте рельсы», в то время как пофразовый перевод — это узуальное объявление «Хождение по путям воспрещается». Оно соотнесено с немецким и английским соответствиями лишь общим смыслом, отнюдь не формой. Хотя оно ни одним словом не совпадает с немецким или английским, именно оно является их подлинным адекватным переводом.

[2] Пофразовый перевод текстов Свщ. Писания, как кажется, в европейской традиции впервые применил и даже обосновал Мартин Лютер (1483—1546), а до Лютера он неизвестен. Так, разбирая знаменитый евангельский афоризм (Мф 12, 34) ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ (в Мст: **отъ отбъıтка бо срдца оуста глють**), великий реформатор, конечно, знает, как перевести его слово за словом: aus dem yberflus des hertzens redet der mund. Тем не менее пословный перевод его совершенно не устраивает: «Разве по-немецки так сказано? Какой немец это поймет? Что за диковинка такая — *избыток сердца*?» И Лютер предлагает вариант, который, казалось бы, весьма далеко отошел от текста оригинала: wes das hertz vol ist, des gehet der mund yber (буквально: "чем наполнено сердце, то исходит устами").

В острой полемике с «папистами», которые ожесточенно критиковали его переводы как раз за отступление от пословности, реформатор формулирует свое Credo: «Нет нужды спрашивать латинские буквы, как должно говорить по-немецки [...], но об этом надо спрашивать хозяйку в доме, детишек на улицах и простого человека на рынке, им нужно смотреть в рот, как они говорят, а уж потом переводить, — тогда все они поймут и заметят, что с ними разговаривают по-немецки» [15].

Таким образом, Лютер прибегает к развернутому филологическому анализу для обоснования своих решений. У него выработался принцип, который он считает для себя высшим, — соблюдение узуса живой, полнокровной речи.

Подытожим. Первоучители Кирилл и Мефодий в большинстве случаев практиковали *пословный* перевод (причем под словами как единицами перевода понимаются морфологические единства, а именно: лексемы с реляционными элементами [т. е. падежно-предложные формы, аналитические глагольные формы, глагольные формы с частицами, а также союзы, местоимения, отрицания]).

Пословный принцип перевода интерпретируется нами исключительно в *количественном* плане: одному слову исходного греческого текста соответствует одно, и в большинстве случаев только одно, слово славянского. Тем не менее в данной формулировке нет утверждения, что определенному слову греческого источника всегда, т. е. и в других контекстах, соответствует столь же определенное славянское слово.

Пословный принцип перевода является основным, и по отношению к евангельским переводам он соблюдается, как кажется, в 98% случаев[1].

Тем не менее представлены и два других переводческих способа — *поморфемный* и *поколлокационный*.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Верещагин Е. М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М., 1971, с. 28–31; 32–34.

2. Апракос Мстислава Великого. Издание подготовили Л. П. Жуковская, Л. А. Владимирова, Н. П. Панкратова. Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983.

3. A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume [...[by B. M. Metzger. L.; N.Y., 1975.

4. Саввина книга. Труд В. (Н.) Щепкина // Памятники старославянского языка, Т. I, Вып. 2. СПб., 1903.

5. Quattuor evangeliorum Codex glagoliticus olim Zographensis, nunc Petropolitanus / Ed. V. Jagić. Berolini, 1879.

6. Добромирово евангелие. Български паметник от началото на XII век. Подготви за издаване Б. Велчева. София, 1975.

7. Банишко евангелие. Среднебългарски паметник от XIII век. Подготвили за печат [...] Е. Дограмаджиева и Б. Райков. София, 1981.

8. *Moszyński L.* Język Kodeksu Zografskiego. Cześć I. Imie nazywające (rzeczownik). Wroclaw, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1975, ss. 257–259.

9. *Достал А.* Вопросы изучения словарного состава старославянского языка // Вопросы языкознания, 1960, № 6, с. 14.

10. *Schuhmann K.* Die griechischen Lehnbildungen und Lehnbedeutungen im Altbulgarischen. Wiesbaden, 1958.

11. *Zett R.* Beiträge zur Geschichte der Nominalkomposita im Serbokroatischen. Köln; Wien, 1970.

12. *Molnár N.* The Calques of Greek Origin in the Most Ancient Old Slavic Gospel Texts. A Theoretical Examination of Calque Phenomena in the Texts of the Archaic Old Slavic Gospel Codices. Köln, Wien, 1985.

13. *Jagić V.* Zum altkirchenslavischen Apostolus. II. Lexikalisches. Die

[1] Соответствующие подсчеты применены в кн. [1, с. 65–66].

Physiognomie der slavischem Übersetzung (1). «Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist.Klasse. Sitzungsberichte», 1919, Bd. 193, 1, S. 6.

14. *Погорелов В. (А.)* Из наблюдений в области древнеславянской переводной литературы. III. Опыт изучения текста Саввиной книги. «Sbornik filosofické fakulty university Komenského v Bratislave», 5. Bratislava, 1927, s. 27.

15. *Luther M.* Sendbrief vom Dolmetschen. //M. Luther. Ausgewählte Schriften. Hrsg. und eingeleitet von H.Endermann und W.Fläschendräger. Leipzig, 1983.

Глава 2

ПЕРЕВОДЧЕСКОЕ ИСКУССТВО КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

Три вида составляющих в переведенном тексте

Переведенный текст возникает в результате взаимодействия по крайней мере трех составляющих.

Во-первых, в переведенном тексте устанавливаются следы иноязычного источника.

Например, если сопоставить греческую фразу из Мф 4,19 καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὀπίσω μου и славянский перевод (по Сав) **и гл҃а има. идѣта въ слѣдъ мене**, то легко заметить, что, прежде всего, совпадает общий смысл этих фраз. Кроме того, совпадает количество слов в обеих выписках. Этим соответствия не ограничиваются: совпадают структуры фраз; служебные слова и грамматические категории соответствуют друг другу (ср. союз καί и союз **и**, категории лица и числа глагола λέγει и глагола **гл҃а** и т.д.); на лексическом уровне перевод осуществлен по принципу общности сем (скажем, λέγω имеет сему «говорить» и **глаголати** имеет ту же сему).

Элементы переведенного текста, восходящие к переводимому источнику, называются *инвариантными*. Инвариант – это сущность, остающаяся неизменной при разных преобразованиях, то общее, что объединяет текст оригинального произведения и перевода. В рассмотренном нами примере, который, вообще говоря, типичен для переводческой техники Кирилла и Мефодия, инвариантными элементами исходного и переведенного текста являются смысл, количество слов, лексические и грамматические (морфолого-синтаксические) семы и структуры фраз.

Таким образом, в качестве первой составляющей переведенного текста выступают *инвариантные* элементы.

Во-вторых, в переведенном тексте обнаруживаются и следы языка, на который производится перевод (далее этот язык именуется *переводящим*), т. е. элементы, не обусловленные источником и, следовательно, не являющиеся инвариантными.

В нашем примере, скажем, к славянскому языку восходит грамматическая сема двойственного числа. В исходном тексте αὐτοῖς, δεῦτε стоят в простом множественном числе (в новозаветном греческом языке дуалис не представлен), а в славянском переводе **има**, **идѣта**

отражают живой дуалис. Так, в повествовании об исцелении двух слепцов (Мф 9,27–32; по Сав) славянские глаголы последовательно имеют форму двойственного числа; идѣста, припадоста, вѣроуєта, гл҃аста, отврьзоста сѧ, блюдѣта, рьцѣта, прослависта, причем мы не назвали и другие части речи, которые также выражают дуалис.

Кроме того, не совпадает внутренняя форма предлога ὀπίσω и соответствующей ему предложно-падежной формы въ слѣдъ, — в первом случае предлог имеет чисто пространственное значение («за», «сзади»), а во втором жива семантика полнозначного слова, выступающего в функции предлога.

Оба случая перемен информации (по сравнению с исходным текстом) отражают воздействие переводящего языка. Перевод — это не точное зеркало исходного текста: переводящий язык накладывает свои ограничения, поэтому часть внешних и внутренних (смысловых) элементов оригинала не воспроизводится и, стало быть, утрачивается.

Следовательно, некоторые элементы переведенного текста оказываются независимыми от оригинала — они возникают под влиянием переводящего языка. Их можно назвать элементами восприятия, рецепции, так как они действительно являются результатом не полной передачи смысла иноязычного источника, а восприятия (т. е. передачи с модификациями) этого смысла. Пусть такие элементы соответственно и называются *рецептивными*.

Таким образом, вторая составляющая переведенного текста — это *рецептивные* элементы.

Имеется, наконец, и третья составляющая. Посредником между источником и переведенным текстом выступает двуязычный человек, и он вносит в перевод информацию, которая ни к оригиналу не восходит, ни воздействием переводящего языка не объясняется.

В нашем примере есть такие случаи.

В евангельском повествовании о призвании рыбаков (Мф 4,18–22), откуда выписана фраза примера, все повествование выдержано в аористе, за исключением формы λέγει, которая стоит в praesens historicum. (Надо сказать, что подобное употребление именно глагола λέγω в греческом Евангелии встречается довольно часто.)

Переводчик не сохраняет указанной стилистической особенности источника, выдерживает все повествование в прошедшем времени и употребляет не г҃летъ, а г҃ла. Ясно, что форма г҃ла в аспекте грамматической семы времени не является инвариантной. Она не является также и рецептивной, поскольку точное соответствие λέγει — г҃летъ не только возможно, но и реально представлено в памятниках (например, Лк 18,6 — ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας λέγει — сѫдии неправьдьнꙑ г҃лтъ, ср. также: Мр 2,7; Ин 11,18; Мф 26,18; Ин 16,17 и т. д.).

Остается отнести эту форму к личному выбору переводчика и посчитать ее личностным, персональным элементом.

Отметим, что славянский переводчик иногда отражает повествование с чередованием времен, но все же часто устраняет praesens histori-

cum. Характерно, например, чередование времен в описании гефсиманской молитвы в Мр 14,32–42 греческого источника, когда в славянском тексте мы видим только формы прошедшего времени.

Кроме того, к личностному элементу в переведенном тексте следует отнести также принятие решения в случае варьирования средств выражения переводящего языка. Например, сему «говорить» имеет не только глагол **глаголати**, но и глагол **рещи**, так что в качестве соответствия греческому λέγω нередко выступают оба слова. Однако в нашем случае переводчик, стоявший перед выбором, решился в пользу формы **г҃ла**, и этот выбор нельзя отнести ни к инвариантным, ни к рецептивным элементам текста. Действительно, этот же стих (Мф 4,19) в Мар переведён как раз с использованием глагола **рещи**: **и рє҇ има**.

Еще один пример личностного выбора при варьировании. В чтении, параллельном изучаемому нами (Мр 2,14), по-гречески имеем: καὶ λέγει αὐτῷ 'Ακολούθει μοι. Καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.

Греческий глагол ἀκολουθέω, вообще говоря, может переводиться на славянский точным соответствием **послѣдовати**: ср. Мр 9,38 ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν — **ѣко нє послѣдова намъ** (Мар), однако встречаются соответствия с предлогами **по** и **въ слѣдъ**. В переводе рассматриваемого чтения (Мр 2,14) мы как раз и видим эти две формы: **и г҃ла ємоу** ***по*** **мьнѣ грѣди. і въставъ** ***въ слѣдъ*** **єго идє** (Мар).

Варьирование нельзя возвести ни к роли исходного текста (здесь употреблен один и тот же глагол), ни к роли славянского языка, допускающего обе формы.

Использовав обе формы, а не одну, как в греческом, переводчик, может быть, устранил монотонность источника (о мотивах его решения можно гадать), но нам важно подчеркнуть, что его решение является персональным, личностным.

При выборе наименования для термина удачнее всего подошло бы слово «личностный», но так как будущий термин должен входить в систему терминов иностранного происхождения (инвариантный, рецептивный), пришлось остановиться на заимствовании *персональный*. Когда мы говорим о *персональных* элементах в переводе, имеются в виду самостоятельные, личностные решения первоучителей (и их последователей, причем не только переводчиков, но и справщиков).

Таким образом, в переведенном тексте с теоретической точки зрения можно выявить составляющие трех видов: инвариантные, рецептивные и персональные (или личностные). Сосредоточимся теперь исключительно на этих последних.

Личностные решения в переводческой деятельности: семь групп материала

Сначала рассмотрим и кратко прокомментируем обширный (достаточный для обобщения) объем фактического материала. Интерпретация фактов оставлена на дальнейшее.

Порядок следования выписок (из Мар) – механический, по мере возрастания глав и стихов. Тем не менее оказалось возможным выделить семь более или менее однородных групп показательных примеров (по критерию предполагаемого мотива личностного решения).

1) В чтении Мф 5,31 δότω αὐτῇ *ἀποστάσιον* имеем переводом **да дастъ еи *кънигъı распоустъıнъııа***, хотя в греческом источнике, как легко заметить, нет основы для слова **книгъı**[1]. Верно, что «разводное письмо» в Новом Завете часто обозначается как ἀποστασίου βιβλίον, но в данном случае употреблено – и так во всех греческих источниках – субстантивированное прилагательное τὸ ἀποστάσιον. На переводчика (или справщика) могли повлиять реминисценции или другие обстоятельства, т.е. перед нами персональный (не инвариантный и не рецептивный) элемент переведенного текста.

Подобную прибавку «лишнего» поясняющего слова имеем в Мф 10,42 ποτήριον *ψυχροῦ* **чашѫ *стоуденъı водъı***. Несомненно, что в данном контексте прилагательное ψυχρός суггестирует определяемое (но в источнике пропущенное) слово ὕδωρ, однако, восстановив это слово, переводчик от себя внес в текст элемент, не обусловленный источником.

Аналогично в Мф 9,2 имеем: προσέφερον αὐτῷ παραλυτικόν **принѣсѧ емоу ослабленъ жилами**. Поясняющее слово **жилами** не имеет греческой основы и является по отношению к исходному тексту «лишним». Его невозможно отнести и к влиянию славянского языка – не только априорно, но и потому, что в том же самом стихе наблюдается и строго инвариантный перевод (т. е. без дополнения) – εἶπεν τῷ παραλυτικῷ **рече ослабленоуемоу**. Видимо, переводчик посчитал достаточным сделать пояснение только в первом случае, а во втором положился на память читателей. В пользу такого предположения говорит и чтение в параллельном месте у Марка (2,3) **и придѫ къ немоу носѧще ослабленъ жилами** (в источнике просто παραλυτικόν), причем далее (Мр 2,4) уже нет пояснения: **съвѣсишѧ одръ на немьже ослабленъı сълежааше** (и далее так повсюду, т. е. в стт. 9 и 10). Интересно отметить, наконец, что в том же рассказе об исцелении расслабленного у Луки (5,18) с самого начала нет пояснения – ὃς ἦν παραλελυμένος **иже бѣ ослабленъ**.

Дальнейшие примеры дополнения источника или ясны сами по себе, или требуют лишь минимальных комментариев. Прибавленные слова выделены курсивом.

Мф 19,9: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ **развѣ *словесе* прѣлюбодѣина**.

Мф 19,4: ἄρσεν καὶ θῆλυ **мѫжескъ *полъ* и женескъ. сътворилъ естъ**. Заметим, что все трое синоптиков повторяют эту ветхозаветную цитату – в Лк 2,23 с пояснением (πᾶν ἄρσεν **вьсѣкъ *младенецъ* мѫжъска**

[1] Славянские выписки сделаны из Мар; если привлекаются другие источники, это оговаривается специально.

полоу), а в Мр 10,6 без пояснения (ἄρσεν καὶ θῆλυ **мѫжа и женѫ сътворилъ ѣ естъ б҃ъ**).

Мф 6,24: οὐδεὶς δύναται...δουλεύειν **никъı же** *рабъ* **можетъ дьвѣма господьма работати.**

Мф 13,46: πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν **продастъ вьсе** *имѣние.* **елико имѣаше.** В Асс, правда, встречается точно соответствующий перевод: **все елико имѣаше**, а в Зогр, напротив, **елико имѣаше** опущено и оставлено одно **имѣние.**

Мф 2,12: καὶ *χρηματισθέντες* κατ' ὄναρ **и** *Ѿвѣтъ (приимъ)ше* **въ сънѣ.**

Ин 21,3: ὑπάγω *ἁλιεύειν* **идѫ** *рыбъ ловитъ.*

Мф 6,11: τὸν ἄρτον ἡμῶν *ἐπιούσιον* **хлѣбъ нашъ** *наставъшааго дьне.* Любопытно, что наряду с этим чтением, которое свойственно Мар и Сав, в Асс и Остр есть и инвариантный перевод — **насѫщьныи.** Однако в Лк 11,3 и Мар дается инвариантный перевод: **хлѣбъ нашъ насѫштъны**, а Сав (**дневьнъı**) и Зогр (**надьневьнъı**) в этом месте содержат, надо думать, рецептивный перевод.

Мф 15,33: ἐν ἐρημίᾳ **на поустѣ мѣстѣ**: слово **поустъıни** почему-то не употреблено.

Мф 18,9: μονόφθαλμον **съ единѣмь окомь.**

Мф 25,1: εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου **изидѫ противоу женихоу** *и невѣстѣ.* Несомненно, что парные слова **женихъ и невьста** предполагают друг друга, но в источнике имеется в виду (ритуальная в иудаизме) встреча одного жениха. Вероятно, прибавление «лишней» лексемы **невѣста** объясняется незнакомством славян с этим обычаем. Как бы то ни было, прибавление проходит по всем источникам, но в Мар, как комментирует Ягич, **и невѣстѣ** выскоблено.

Мф 26,17: τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων **въ пръвъı же** *денъ* **опрѣснокъ.**

Мф 26,67: καὶ *ἐκολάφισαν* αὐτόν, οἱ δὲ *ἐράπισαν* **і** *пакости* **емоу** *дѣаша.* **ови же** *за ланитѫ оударишѧ.*

Мр 1,30: πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο *πυρέσσουσα* **тъшта же симонова лежаше** *огнемь жегома.*

Мр 12,4 κἀκεῖνον *λιθοβολήσαντες ἐκεφαλαίωσαν* **і того** *каменемь биевъше пробишѧ главѫ* **емоу.**

Лк 1,5: οἶνον καὶ *σίκερα* **вина и** *творена кваса* **не иматъ пити** (Зогр). В Мар, Асс, Остр имеем инвариантный перевод (с заимствованием грецизма): **вина и сикера.**

Лк 8,29: ἐδεσμεύετο ἁλύσεσιν **і вѧзаахѫ и** *ѫжи желѣзнъı.* Греческое ἅλυσις «цепь» регулярно переводится с поясняющим прилагательным (ср., например: Мр 5,3,4). Это пояснение, видимо, вызвано тем, что для обозначения цепи не отыскалось славянского слова, а слово **ѫжи/ѫзъı** обозначало ременные или веревочные (т. е. не железные) путы. Характерно, что там, где в греческом тексте употреблено слово δεσμός «ремни, веревки, вожжи», славянское слово стоит без пояснения: Лк 8,29 καὶ διαρρήσων τὰ δεσμά **і растрѣзавъ ѫзъı.**

2) Одними количественными дополнениями персональные элемен-

ты в древнейших славянских переводах не ограничиваются. К личностному влиянию мы относим также и переводы с качественными *переменами информации* (при условии, что они не мотивированы рецептивно).

Рассмотрим, например, в притче о немилостивом рабе чтение Мф 18,30 ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν, ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸς εἰς φυλακήν онъ же не хотѣше. нъ ведъ въсади и въ темьницѫ. Глагол ἔρχομαι (с производными) регулярно переводится в прочих чтениях как ити или грѧсти (также с производными), но не бывает перевода глаголом вести (за исключением рассматриваемого случая). Именно поэтому, можно думать, если ведъ и наблюдается в Мар, Асс и Сав, то в Зогр и Остр имеем (ожидаемое) шедъ. Между прочим, эта перемена глагола поразному акцентирует обстоятельства события: в греческих источниках (а также в Зогр и Остр) раб просто *идет* с должником своим, а в рассматриваемом переводе он его *тащит*. По нашему мнению, в переводе возник образ более яркий, чем в источнике.

Ниже указано еще несколько случаев персональной перемены семантики (без греческого «основания» и не обусловленных рецептивно).

В Мф 8,8 ὑπὸ τὴν *στέγην* εἰσέλθῃς да въ *домъ* мои вънидеши: греч. слово στέγη (от глагола στέγω «покрывать») обозначает, собственно, крышу дома, а не весь дом. Может быть, переводчик не имел возможности иного перевода, т. е. слово домъ является не личностным элементом, а элементом рецептивным, обусловленным славянским языком? Предположение несостоятельно, потому что в Сав и Остр (в противоположность Мар, Зогр, Асс) читаем подъ *кровъ* мои вънидеши, да и в Словаре стсл. яз. (с. 67) указано, что основное значение слова кровъ именно «крыша», так что στέγη вполне можно было бы перевести (как мы видим в Сав и Остр) по принципу общности сем. Кроме того, и в самом Мар (Мр 2,4) имеем при греческом ἀπεστέγασαν τὴν στέγεν отъкръшѧ покровъ идеже бѣ. Заменив «крышу» на «дом» переводчик прибег к метонимическому приему, т. е. внес в текст *персональный* элемент.

В Мф 8,32 καὶ *ἀπέθανον* ἐν τοῖς ὕδασιν і *оутопѧ* въ водахъ: вместо глагола с более широким значением оумрѣти (который соответствовал бы греческому ἀποθνῄσκω) имеем специализированный глагол оутопати. Укажем, что в наших источниках есть и точное соответствие — Мф 14,30 καταποντίζω//оутопати.

Мф 9,9: Ματθαῖον *λεγόμενον* видѣ чл҃ка ... *имене* матеа. Инвариантным переводом было бы нарицаемаго или рекомаго.

В Мф 10,19 ὅταν δὲ *παραδιδῶσιν* ὑμᾶς: в Мар, Зогр имеем перевод по принципу соответствия сем, в то время как в Асс наблюдается личностная перемена информации: ѣко же *ведоми* бѫдете.

В Мф 24,39 ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμός в переводе читаем: і не ощютишѧ доньдеже приде вода и възѧтъ вьсѧ, в то время как точным переводом греческого κατακλυσμός является слав. потопъ (кстати, перевод именно этим последним словом видим в Асс и Сав). Нельзя счи-

тать слово **потопъ** неизвестным Мар (в Мар оно представлено в Мф 24,38 и Лк 17,27), так что перед нами действительно личностный элемент перевода. Причину варьирования **потопъ//вода** можно усмотреть в желании преодолеть монотонность источника. Действительно, в чтении Мф 24,38, т. е. непосредственно предшествующем рассматриваемому нами, имеем: ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ **ѣко бо бѣхѫ вь дьни прѣжде потопа**).

Лк 5,11: ἐπὶ τὴν *γῆν* **і извезъше корабл҄ѣ на *соухо*.**

Мр 9,21: πόσος *χρόνος* **и въпроси нс҃ъ о҃тца его. колико *лѣтъ* естъ одънелиже се бъістъ емоу.**

Мф 5,30: μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου *βληθῇ* εἰς γέενναν **не вьсе тѣло твое *идетъ* в ћеонѫ** (в Зогр представлен инвариантный перевод: **въвърьжено бѫдетъ**).

Мф 12,22: τὸν τυφλὸν καὶ *κωφόν*. Греческое слово κωφός имеет два (правда, взаимосвязанных) значения – «глухой» и «немой». В славянских текстах (правда, в разных источниках) реализованы оба: **слѣпъ** и ***глоухъ*** (Зогр) и **слѣпъ і нѣмъ** (Мар). Характерно, что подобное варьирование сохраняется и в другом месте (Мф 9,32), при том же греческом прилагательном κωφός, – **чл҃ка *глоуха* бѣсъноуѭща сѧ** (Сав) и ***нѣмъ* бѣсенъ** (Зогр, Мар, Остр, Асс), а также и далее в завершении повествования об исцелении глухого и немого (Мф 9,32) **прогл҃а *глоухъі*** (Сав) и **прогла ньмы** (Зогр, Мар, Асс, Остр). Если принять во внимание, что в евангельском повествовании подчеркивается аспект восстановления речи, а не слуха, то, как кажется, выбор славянского **нѣмъ** все же удачнее, чем **глоухъ**.

Мф 24,37: οὕτως ἔσται ἡ *παρουσία* **тако бѫдетъ и въ *дьни* с҃на чл҃вчскааго**: неточный перевод греческого παρουσία – этому греческому слову обычно соответствует славянское **пришествие** (ср.: Мф 24,27) – можно объяснить желанием сохранить параллель непосредственно предшествующему чтению **ѣко же бо во дьни ноевъі**.

Мф: 23,3 κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ *ποιεῖτε* – **по дѣломъ же ихъ не *ходините*** (sic!). В издании Мар И.В. Ягич помечает, что последнее слово подчищено и по подчищенному месту хотя и глаголическими буквами, но позднейшим почерком вписан инвариантный перевод **творите** (такой же инвариантный перевод видим в Зогр, Асс, Остр).

Мф 26,39 ἔπεσεν ἐπὶ *πρόσωπον* **и прѣшьдъ мало паде *ницъ***: тогда как πρόσωπον регулярно переводится как **лице**.

В Лк 14,13 и Лк 14,21 в поучении Иисуса точь-в-точь совпадают перечисления убогих: καλεῖ πτωχούς, ἀναπήρους, χωλούς, τυφλούς. В славянском в первый раз читаем: **зови ништѧѩ маломошти. хромъі слѣпъі**, а во втором случае **маломошти** заменено на **бѣдънъіѩ**. Синонимические замены, конечно, относятся к области личностных решений.

Лк 19,47: οἱ *πρῶτοι* τοῦ λαοῦ **и старѣншинъі людемь**: οἱ πρῶτοι буквально «первые». Интересно проследить за дальнейшими переводами этого греческого числительного. Мр 10,44: καὶ ὃς ἐὰν θέλῃ ὑμῶν

γενέσθαι *πρῶτος*, ἔσται πάντων δοῦλος — **і иже аште хоштетъ въ васъ быти** ***старѣи.*** **да бѫдетъ вьсѣмъ рабъ.** Лк 13,30 (οἱ πρῶτοι повторяется дважды): **і се сѫтъ послѣдьнии иже бѫдѫтъ прѣдьнии. и сѫтъ прѣдьнии. іже бѫдѫтъ послѣдьнии.** Похоже, что для славянина было естественнее выражать семантику старшинства через возраст или пространственное положение.

3) Персональные элементы видны и в перестройках фраз. Так, греческая фраза может стоять в утвердительной форме, а славянская — в отрицательной (и наоборот).

В Мф 26,73 μετὰ μικρὸν читаем: ***не по мъногоу*** **же пристѫпьше стоіаштеи рѣша петрови.** Примечательно, что в Асс и Сав отрицательная частица потерялась, так что в них выражается смысл, противоположный смыслу источника (**по мнозѣ**).

Ср., далее, Мр 10,14: *ἄφετε* τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με — ***не дѣите*** **дѣтии приходити къ мьнѣ.**

Мр 12,10: λίθον ὃν *ἀπεδοκίμασαν* οἱ οἰκοδομοῦντες — **камень егоже** ***не въ рѣдоу сътворишѧ*** **зиждѫштеи.**

Мф 19,20: τί ἔτι ὑστερῶ; **чесо есмъ еште не доконьчалъ** (интересно, что в Сав представлен иной, но все же в равной мере персональный элемент перевода: **чесого еще лишѫ сѧ**). Ср. аналогичное чтение в Мр 10,21 ἕν σε ὑστερεῖ — **единого еси не доконьчалъ.**

4) Следующим интересным типом личностных элементов в славянском тексте является «исправление» греческого источника.

В чтении Мф 16,12 τότε συνῆκαν, ὅτι *οὐκ* εἶπε προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων, как легко заметить, отрицание οὐκ стоит не на своем месте (его следовало бы, согласно логике, поместить после προσέχειν). Славянские переводчики, вообще говоря, обычно воспроизводят структуру греческой фразы и поэтому зорко следят за сохранностью порядка слов, однако в данном случае отрицание помещается на должное место, — **тъгда разоумѣша ѣко рече храните сѧ** ***не*** **отъ кваса хлѣбнааго. нъ отъ оучениѣ фарисеиска и садукеиска.** Весьма яркий случай личностного элемента в переводе!

Ср. еще два подобных ему: ἐπιφᾶναι *τοῖς* ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου (Лк 1,79) — **просвѣтити** ***сѣдаштаіа*** **вь тъмѣ і сѣни съмрътьнѣ**; μετὰ *σάλπιγγος* φωνῆς μεγάλης (Мф 24,31) — **і посълетъ анћлы съ гласомъ велиемь** ***трѫбънымь.***

5) К личностным элементам в переводе относятся также некоторые перифразы, которым в дальнейшем будет дано разъяснение (как явлениям *ментализации* [см. гл. 3, 8, 10] и *экспликации* [см. гл. 9]).

Мф 5,33: οὐκ *ἐπιορκήσεις* — **не** ***въ лъжѫ клънеши сѧ.***

Мф 5,40: καὶ τῷ θέλοντί σοι *κριθῆναι* — **хотащоумоу** ***сѫдъ приіати*** **съ тобоіѫ.**

Мф 5,44: (Микл. II): προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν *ἐπηρεαζόν τῶν* ὑμᾶς – и молите за *творѧщиѧ* вамъ *напасти* (в Сав, однако, наблюдается инвариантный перевод: молитвѫ дѣите о напастьствѹѭщихъ вамъ).

В аналогичном месте у синоптика (Лк 6,28) читаем: περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς – молите сѧ за *творѧштаѧ* вамъ *обидѫ*.

Лк 9,25: τί γὰρ *ὠφελεῖται* ἄνθρωπος – кѣ бо *полъза естъ* чл҃коу.

Мф 24,19: οὐαὶ δὲ ταῖς *ἐν γαστρὶ ἐχούσαις* – горе же *непраздънꙑимъ*. Имеется и инвариантный перевод: ἐν γαστρὶ ἔχουσα (Мф 1,18) – имѫщии въ чрѣвѣ.

Лк 14,2: ἄνθρωπός τις... *ὑδρωπικός* – чл҃вкъ единъ *имꙑ водьнꙑ трѫдъ*.

Мф 17,15: ὅτι *σεληνιάζεται* – ѣко *на новꙑ мсц҃ѧ бѣсъноетъ сѧ*.

Мф 26,67: οἱ δὲ *ἐρράπισαν* – ови же *за ланитѫ оударишѧ*.

Ин 19,3: καὶ *ἐδίδουν* αὐτῷ ῥαπίσματα – и *бьѣхѫ* и по ланитома.

Лк 18,20: οὐ ψευδομαρτυρήσῃς – не *лъжь съвѣдѣтель бѫди*, Мф 19,18 οὐ ψευδομαρτυρήσεις – не *лъжесъвѣдѣтель бѫдеши*, ни *лъжа послоушаі* (Сав).

Мр 1,40: *γονυπετῶν* αὐτόν – *на колѣноу падаѩ*; Мф 27,29 καὶ *γονυπετήσαντες* ἔμπροσθεν αὐτοῦ – и *поклоньше сѧ на колѣноу* прѣдъ нимъ.

Мр 5,26: καὶ μηδὲν *ὠφεληθεῖσα* – ни единоѩ *пользѧ обрѣтъши*.

6) К персональным элементам перевода относим также привнесение в текст некоторой грамматической информации, невыводимой из ближнего контекста.

Характерный пример, поясняющий эту мысль, приводит Р.О. Якобсон: он указывает, что английскую фразу *I hired a worker* невозможно перевести на русский язык однозначно, если не учитывать информацию более широкого контекста, так как в противном случае допустим только вариативный перевод: *Я нанял/нанимал работника/работницу*.

Подобные случаи представлены в наших источниках. В повествовании об исцелении дочери архисинагога употребляется греческое слово τὸ παιδίον среднего рода, однако в Мр 5,41 наблюдаем, как переводчик восполняет недостающую информацию ближнего контекста, – καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ *παιδίου* – и емъ за рѫкѫ *отроковицѫ*. Ср. также: Лк 8,50: μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευσον καὶ *σωθήσεται* не бои сѧ тъкмо вѣроуи и *сп҃сна* бѫдетъ.

7) До сих пор были перечислены только те случаи, когда в результате отказа от *пословного* принципа переводческой работы повышается качество переводимого текста. Этих случаев – большинство, но тем не менее в источниках представлено и некоторое число таких персональных элементов, которые в известной мере затемняют смысл.

Например, в Мф 27,33 читаем: пришедъше на мѣсто нарицаемое голъгота. еже естъ нарицаемое *краниево* мѣсто. В греческом источнике, который соответствует рассматриваемому сейчас, наблюдается случай

разъяснения непонятного древнееврейского слова (*гулголет* на иврите «череп»), его перевод (ὅ ἐστι λεγόμενος κρανίου τόπος, где κρανιόν — это «череп», по-старому «лоб»[1]). Славянский же переводчик оставляет греческое поясняющее слово непереведенным (**краниево**), причем не только здесь, но и других чтениях (ср.: Мр 15,22). А между тем возможность перевода этого слова имелась, и она реализована в Синайском евхологии (50а), — **его же приведъше въ мѣсто лобъное**.

Лк 11,38: οὐ πρῶτον *ἐβαπτίσθη* πρὸ τοῦ ἀρίστου — **диви са ѣко не прѣжде** ***кръсти са*** **пръвѣе обѣда**: переводчик принял полисемичный греческий глагол βαπτίζω («окунаться в воду, мыться»; «совершать [по заповедям-*мицвот* иудаизма] ритуальное омовение»; «[в христианстве] совершать таинство крещения») за христианский термин. Впрочем, адекватное решение наблюдаем в Мр 7,4: ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν — **аште не покжплижтъ са не ѣдатъ**.

С другой стороны, еще одно безуспешное персональное решение видим в том же стихе Мр 7,4: βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλινῶν — **крьштениѣ стькльницамъ и чъваномъ. і котъломъ и одромъ**.

Еще один случай неразличения полисемии: Мф 12,33:"Η *ποιήσατε* τὸ δένθρον καλὸν, καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ *ποιήσατε* τὸ δένδρον σαπρὸν, καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν **или** ***творитъ*** **дрѣво доброе агодж емоу изгнилж. или** ***творитъ*** **дрѣво прахнѣно и агонж** (sic!) **емоу изгнилж** (по Сав). Греческий глагол ποιέω выражает две семы: «делать, производить, совершать»; «признавать, считать, объявлять». Славянский глагол **творити** второй семы не выражает. Тем не менее он введен в текст.

К личностным решениям относятся также случаи недостаточного внимания к переводящему языку, т. е. переводы с нарушением закономерностей рецепции. Также переводы иногда возникают при неуклонно строгом соблюдении пословного принципа, что ведет к разрушению идиоматичных выражений (ведь во фразеологизме общая семантика распространяется на два-три слова).

Ср. Ин 10,24: ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις **доколь доуша наша въземлеши**: греч. оборот τὴν ψυχὴν αἴρω означает «держать в неведении»; пословный перевод **доуша възати** данный смысл едва ли выражает.

Ср. также Лк: 9,53 τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον **лице его бѣ градоуще в ирслимъ**: здесь в греч. тексте отразилась древнееврейская идиома (со значением «намереваться»), которая, надо признать, и в оригинале передана пословно.

* * *

Итак, к персональным элементам первого славянского перевода относим:

---

[1] Отсюда *Лобное место* (например, на Красной площади в Москве) — «место казни».

2 — 1876

1) разъясняющие добавления слов;

2) переводы с немотивированными рецептивно переменами информации;

3) относительно произвольные перестройки структуры фраз;

4) «исправления» греческого источника;

5) перифразы;

6) учет широкого контекста;

7) случаи неадекватных решений переводчиков.

Таким образом, внутренней и самой существенной характеристикой всего рассмотренного материала служит факт отказа переводчиков от инвариантных и рецептивных принципов работы, т. е. отказа от сложившейся *переводческой техники*[1].

Технике перевода противопоставляется *переводческое искусство.* Этот термин (Übersetzungskunst) ввел в употребление и применил к оценке деятельности Кирилла и Мефодия Э. Бернекер [1], впоследствии его употребляли многие ученые (например, Б. фон Арним [2], Ф. Гривец [3]). Э. Бернекер считал, что в славянском переводе Евангелия так много от выдающейся личности творца, что надо говорить не о технике, которая доступна многим, а именно об искусстве, которое неповторимо и несет на себе следы индивидуальности.

Итак, персональные элементы перевода относятся к области переводческого искусства великих солуньских братьев.

Литература

1. *Berneker E.* Kyrills Übersetzungskunst // Indogermanische Forschungen. 1912/13. Bd. 31, S. 412.

2. *Arnim B., von.* Beiträge zum Studium des altbulgarischen und altkirchenslavischen Wortbildung und Übersetzungskunst // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 1931, Bd. 32.

3. *Grivec F.* Konstantin und Method. Lehrer der Slawen. Wiesbaden, 1960.

[1] Термином «техника» мы охватываем выработанные и поэтому регулярно повторяющиеся (рутинные) приемы выполнения определенной (например, переводческой) деятельности и разделяем в этой связи точку зрения немецкой филологической школы конца прошлого и начала нашего веков, которой и принадлежит соответствующий термин (Übersetzungstechnik).

Часть вторая

Терминотворчество Кирилла и Мефодия

Глава 3

ЧЕТЫРЕ ПРИЕМА В ТЕРМИНОТВОРЧЕСТВЕ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ: ТРАНСПОЗИЦИЯ, ЗАИМСТВОВАНИЕ, КАЛЬКИРОВАНИЕ И МЕНТАЛИЗАЦИЯ

Как только первоучители приступили к своей переводческой деятельности (т.е. на самом первом, еще византийском, ее этапе), в поле их зрения оказался массив текстов, насыщенных специальной (в частности, теолого-догматической) терминологией. Действительно, основные книги Свщ. Писания (Псалтырь, Евангелие, Апостол) были переведены, согласно данным Пространного жития Мефодия, вместе съ избьранънъıими слоужьбами цр(ь)к(ъ)внъıими, а в литургических текстах тонко нюансированной и, следовательно, закрепленной терминологически догматики чрезвычайно много. Да и отдельные, – немалые числом, – лексемы греческого Евангелия и Апостола за многовековое время бытования и богословской медитации также наполнились строгим терминологическим смыслом. В меньшей степени, но сказанное справедливо и по отношению к Псалтыри, особенно к ее прообразовательным фрагментам.

И на последующих этапах совместной переводческой деятельности братьев или затем только одного Мефодия (т.е. великоморавском, разделенном на три временных периода; паннонском; впоследствии, уже для учеников первоучителей, балканском) проблема терминотворчества на вновь созданном, точнее, создаваемом славянском литературном языке постоянно стояла во весь рост. Действительно, переводчики ветхо- и новозаветных книг, определений соборов, патристических трактатов, изложений веры, гомилетических и агиографических творений, кормчих, литургической поэзии, хронографов и т.д., – именно переводчики, созидая литературный язык, конечно же, одновременно были и творцами философско-теологической и прочей специальной терминологической номенклатуры.

Народные говоры языческого славянства, наряду с лексикой для выражения обиходно-бытовых понятий, к VII–IX вв. уже развили собственную терминологию в обособившихся сферах жизни, а именно: верований, родства, этики, общественного устройства, земледелия, охоты, ремесел, военного дела, строительства жилищ и т.д. Как показал еще Ф.И. Буслаев, эта дохристианская терминология славянских

говоров оказалась почти полностью непригодной для передачи радикально новой совокупности воззрений, взглядов, представлений и понятий новой веры (сложившихся к тому же в пределах далекой от славянского мира и резко противопоставленной язычеству культуры).

По этой причине именно лексико-терминологические проблемы встали в первую очередь перед переводчиками буквально самой первой фразы из Свщ. Писания.

Какой именно текст Кирилл и Мефодий перевели первым — надежно известно. Конечно, переводы начались с Евангелия, этой христианской книги книг, но с того вида Евангелия, который предназначался для употребления за богослужением, т.е. с апракоса. Апракос открывается чтением на Пасху, соответственно Кирилл и Мефодий прежде всего другого перевели Пролог Евангелия от Иоанна, т.е. Ин 1,1—18. В Пространном житии Кирилла об этом сказано так: **пєрвоучитєль начєть бєсѣдоу писати єу(агтє)лскоу, єжє: «Искони бѣ слово, и слово бѣ от(ъ) б(ог)а, а б(ог)ъ бѣ слово»** и прочее. Далее Иоаннитский пролог в Житии не цитируется, но если мы сейчас все же продолжим евангельский текст (например, по Зографскому евангелию X—XI вв. [1]), то нельзя не заметить, насколько отлична от обиходно-бытовой семантика лексемы **слово**.

В Прологе провозглашается (1) изначальность и, стало быть, (2) вечность слова: **искони бѣ слово**. Затем подчеркивается (3) его божественное происхождение и, более того, (4) тождество божеству: **слово бѣ от(ъ) б(ог)а, и б(ог)ъ бѣ слово**. Излагается (5) мысль о креационной функции слова: **вьсє тѣмь бъишѧ. І бєжнєго ничьтожє нє бъистъ. єжє бъистъ**. Слово приравнено (6) жизни: **въ томь животъ бѣ**. Вершиной Иоанновой концепции слова, согласно мнению специалистов, является учение о (7) материализации духа, которое в христианской догматике преломилось как (8) воплощение второй ипостаси Троицы,— **І слово плътъ бъистъ. І вьсєлисѧ въ нъі. І видѣхомъ славѫ єго**.

Если воспользоваться понятиями концепции лексического фона (см. [1]), то в Прологе нашли свое выражение 8 семантических долей слова **слово**.

В греческом исходном тексте лексеме **слово** соответствует знаменитый ключевой философский термин λόγος. Пролог в концентрированном виде (поэтому намеками, но вполне внятно для посвященных) воспроизводит сложное, детально развитое и чреватое важными мировоззренческими импликациями «любо-мудрие» (φιλο-σοφία, = философию,) о духовных началах жизни. Философия — это наука о всеобщих закономерностях, которым подчинены как бытие (природа и общество), так и познавательные процессы человека [2; см. также 3], и термин λόγος занимает в этой эллинистической науке центральное место. По А.Ф. Лосеву, λόγος — «непереводимый и один из самых оригинальных и популярных терминов античной и средневековой философии» [4].

---

[1] Цитируем по известному изданию И.В. Ягича.

Итак, в Прологе речь отнюдь не идет о слове в обиходно-бытовом смысле, т.е. об «обычной» единице «обычного» языка. Λόγος не есть обиходно-повседневное выражение, а восходящий к нему, но оторвавшийся от него и, стало быть, *одноименный* философский термин.

Когда первоучители отождествили греческий термин λόγος и славянскую лексему **слово**, состоялся молчаливый, но тем не менее вполне очевидный перенос на славянскую обиходную лексему греческой философской (и неотделимой от нее богословской) семантики. Перед нами акт терминотворчества: скорее всего, мы наблюдаем (вне духовных границ язычества) возникновение первого философского термина на славянской почве.

Пролог включает в себя и другие философские (онтологические, гносеологические, этнические и эстетические) термины: ἀλήθεια, ἄνθρωπος, ἀρχή, γίγνομαι, γιγνώσκω, δόξα, ξωή, ἐξεγέομαι, ἐξουσία, ἴδιος, κόσμος, μαρτυρέω, μονογενής, νόμος, πιστεύω [πίστις], πλήρωμα, σάρξ, σκοτία, χάρις. Ср. соответствия этим терминам: **истина, чловѣкъ, бъіти, (по)знати, слава, животъ, исповѣдети, власть, свои, миръ, съвѣдетельствовати, иночѧдъ, законъ, вѣровати (вѣра), испльнениѥ (пльнъта), плъть, тьма, свѣтъ, просвѣштати, благодѣть.** Некоторые из перечисленных славянских лексем прочно закрепились в философском словарном запасе как первого литературного языка славян, так и новых литературных славянских языков (в частности, русского).

Таким образом, текст, который пришлось перевести Кириллу и Мефодию в самом начале подготовки к Великоморавской миссии, оказался не каким-либо, а именно богословско-философским. Да и в дальнейшем первоучители славянские занимались переводами подобных же произведений: все типы и жанры греческой словесности, над которыми они потрудились, были насыщены философско-теологическими терминами. Создание (адекватной греческой) славянской терминологической номенклатуры стало задачей солунских братьев в первый момент их переводческой деятельности, и эта задача оставалась для них актуальной на всем протяжении просветительских трудов.

Братья были как нельзя лучше подготовлены к делу, за которое принялись.

Не случайно Кириллу источники единодушно присвоили атрибут Философа; философия была его специальностью, поскольку в качестве *хартофилакса* он принял сан учителя и учил философии «своих и чужеземцев». Ему принадлежит известное определение философии как науки [5]. Его современник Анастасий Библиотекарь, сам высокоученый человек, называет его «чудным (дивным) философом, разумнейшим мужем». Кирилл, надо полагать, был автором самостоятельных философско-теологических трактатов и диалогов (например, в защиту иконопочитания).

Что же касается Мефодия, то специальный анализ произведений, переведенных им после кончины брата, показывает, что и ему свойственна высокая образованность и что характерная для него одного

практика славянского терминотворчества не отличается от таковой обоих первоучителей.

Кирилл и Мефодий заложили костяк славянского теолого-философского языка: они «являются создателями первой философской терминологии на славяно-болгарском языке, включающей такие общие понятия и категории, как *естество, свойство, сущность, природа, вселенная, закон, бытие, небытие, Бог, божество, идея, существо, понятие, мудрость, воображение, диалектика, философия* и многие другие» [6]. Между тем, хотя нет недостатка в работах, посвященных общей оценке философской позиции и особенно оригинального философско-теологического творчества великой двоицы, конкретные разыскания, которые были бы нацелены на факты (выявление приемов терминотворчества; древнейшая терминологическая номенклатура), все еще заставляют себя ждать.

В настоящей главе предпринята попытка осмыслить и описать всего лишь один прием, к которому, как кажется, время от времени обращались Кирилл и Мефодий (а также их прямые и отдельные ученики), создавая славянские термины в качестве эквивалентов греческим.

Прежде чем перейти, однако, к непосредственному предмету рассмотрения, требуется, во-первых, кратко суммировать то понимание термина и терминотворчества, к которому мы примыкаем, и, во-вторых, столь же кратко охарактеризовать приемы создания терминов, уже бывшие предметом описания.

В определении *термина* непременно присутствует указание на особую (по сравнению с обычным словом) природу так названной лексической единицы. Термин – это принадлежность специального (научного, технического, ремесленного, промыслового и т.д.) языка, средство номинации специальных (свойственных науке, технике, ремеслу, промыслу и т.д.) понятий или предметов.

Поскольку термин принадлежит не всеобщему, а групповому языку, его семантика относительно податлива сознательным, целенаправленным, регулирующим модификациям. Группа может «договориться» вкладывать в тот или иной термин известное содержание. Конечно, группа лиц, объединенных общим родом занятий или совокупностью взглядов, с одной стороны, бывает способна создавать новые слова (путем деривации, словосложения); с другой стороны, чаще бывает, что группа внутри себя согласится по-особому толковать какое-либо слово или словосочетание всеобщего языка (так имеет место *терминирование* общеязыкового слова).

Если же слово обиходно-естественного языка терминировано, это непременно означает, что у него теперь новая семантика. Что это так, вытекает хотя бы из того, что термины называют понятия или предметы, отсутствующие в общеязыковом сознании, произведенные как раз в рамках группы «специалистов». Перемены в семантике бывают различными (от малоощутимых сдвигов до противоположности смы-

слов), но все же в типичном случае термин сохраняет смысловые связи с одноименным словом.

Кроме того, надо отметить ведущую роль индивида в терминотворчестве. Если (вслед за Соссюром) всеобщий язык можно по отношению к отдельному члену языковой общности уподобить явлению *природы*, — следовательно, слова и в плане внешней формы, и в плане содержания «принудительны» для каждого, — то специальный язык уподобляется явлению *культуры*, и термины (в обоих планах) могут формироваться и изменяться по воле индивида. Группа выделяет из своей среды лидеров (признанных ученых, основателей школ, авторитетных изобретателей, военачальников, вождей, мастеров и т.д.), а эти последние вносят свой ощутимый вклад в терминологический багаж группы. Следовательно, если словотворчество, как правило, коллективно, то терминотворчество может быть и индивидуальным.

Наконец, подчеркнем эзотеричность группы по сравнению с незамкнутой языковой общностью: член этой общности может стать членом группы не просто с ее согласия, а только овладев (через сознательное обучение) соответствующим специальным языком.

Такова сумма сведений о термине. Как и любая другая, сумма эта схематична, прямолинейна, но, надеемся, не слишком искажает и упрощает сложное явления (см., впрочем, [1, с. 159–169]).

Первый прием в терминотворчестве — *транспозиция*

Итак, отождествив греч. λόγος и слав. **слово**, Кирилл и Мефодий осуществили индивидуальный акт терминотворчества. Они переместили славянское обиходное, повседневное, общеязыковое слово **слово** в разряд терминов и соответственно перенесли на него (благодаря эзотерическим контекстам Пролога) целый комплекс сведений и ассоциаций — «приписанных» семантических долей, как мы видели, оказалось восемь [1].

Пусть примененный здесь прием — он состоит в перенесении лексической единицы из всеобщего языка в групповой — называется *транспозицией*. В музыковедении транспозицией называют перенос звуков музыкального произведения на определенный интервал вверх или вниз, причем само произведение одновременно и изменяется (в тональности), и сохраняется (в мелодике). Аналогично и случае терминотворческой транспозиции слово, ставшее термином, также имеет внешне противоречивые характеристики: его семантика, конечно, модифицируется, но в то же время не порывает с исходной.

Прием транспозиции в славянском философско-теологическом терминотворчестве нашел широчайшее применение.

[1] Конечно, ограниченный контекст Пролога не исчерпывает широкого — широчайшего — семантического пространства этого центрального философского термина. Кроме [4], см. еще [7–10].

Исконные славянские слова **агнѧ/агньць, благо, блаженъ, ближнии, вечерѧ, вешть, вина, власть, доухъ, доуша, житиѥ, законъ, любъі, миръ, нравъ, плъть, родъ, сила, съвѣтъ, съмъіслъ, число, часть** (список легко продолжается) путем транспозиции стали равны греческим терминам ἀμνός, τὸ ἀγαθόν, μακάριος, ὁ ἐγγύς, δεῖπνον, πρᾶγμα, αἰτία, ἐξοσία, πνεῦμα, ψυχή, βίος, νόμος, ἀγάπη/φιλία, κόσμος, τρόπος, σάρξ, γένος, δύναμις, βουλή, διάνοια, ἀριθμός, μερίς. Перечисленные термины выписаны из переводов Евангелия, Апостола и Псалтыри, так что они, несомненно, являются Кирилло-Мефодиевскими. Всем им была уготована долгая жизнь, вплоть до наших дней.

ВТОРОЙ ПРИЕМ В ТЕРМИНОТВОРЧЕСТВЕ — *ЗАИМСТВОВАНИЕ*

Второй прием терминотворчества — *заимствование*, перенос (путем фонетико-морфологической адаптации) греческого термина в его внешней форме на славянскую почву. В Прологе среди заимствований встречаются только имена собственные, однако в других евангельских текстах немало и нарицательных имен, выступающих как теолого-философские, в том числе этико-эстетические, термины. Например, **авва, аминь, ангелъ, (архи)ерей, вельзѣволъ, геена (геона), евангелиѥ, ехидна, легеонъ, лепта, мамона, осана, параклитъ, пасха, равви, скандалъ, скиниꙗ, сотона, талантъ, фарисеи, ѵпокритъ** [1] и другие.

ТРЕТИЙ ПРИЕМ В ТЕРМИНОТВОРЧЕСТВЕ — *КАЛЬКИРОВАНИЕ*

Третий прием — *калькирование*, т.е. построение славянских номинативных словосочетаний или производных и сложных слов по моделям соответствующих греческих терминов.

Примеры терминологических словосочетаний: **ветъхъіи завѣтъ** при греч. παλαιὰ διαθήκη, **ветъхъіи чловѣкъ** при παλαιὸς ἄνθρωπος или **ништии доухъмъ** при πτωχοὶ τῷ πνεύματι.

Морфологическая калька **ино-чѧдъ** при греч. μονο-γενής встретилась уже в первоначально переведенном Прологе, и число подобных калек значительно в евангелиях и особенно в патристических переводах. Ср.: **безакониѥ, бездъна, благовѣститти, благотворити, домоустроити, жестосръдиѥ, законоучитель, засъвѣдѣтельствовати, зълодѣи, зълословити, зълотворити, искоренити, кънижьникъ, лихоимьствиѥ, лъжесъвѣдѣниѥ, маловѣръ, невѣрьнъ, невѣтьство, неповиньнъ, неразоумивъ, нерѫкотворенъ, нечистота, просвѣтити, прѣображениѥ, самовидьць, съгладати, съложениѥ, чловѣкооубиица, ѩзъічьникъ** и т.д. Большинство имен существительных с абстрактным — преимущественно философско-теологическим — значением по образованию представляют собой кальки (морфологические переснимки); см. [11—13].

[1] Примечательно, что некоторые заимствованные термины, попадая в двуязычную группу образованных людей, сохраняли в своем составе греческие звукотипы (в том числе и слово **ѵпокоитъ**).

Таким образом, в терминотворчестве Кирилла и Мефодия представлены три приема — транспозиция, заимствование и калькирование. Все они были, и не раз, предметом научного описания; мы бегло остановились на них исключительно с целями систематизации.

Четвертый прием в терминотворчестве — *ментализации*

Далее предпринимается исследование еще одного, четвертого, приема в терминотворчестве первоучителей, т.н. *ментализации*. Хотя в литературе вопроса встречаются соображения, близкие к нашей точке зрения, все же данный прием, насколько мы знаем, специально еще не описывался.

Следовательно, придется не просто показать роль этого приема в литературном наследстве Кирилла и Мефодия, но и рассмотреть его как всеобщее явление, то есть с общелингвистических позиций. Поэтому далее анализ конкретного материала переплетается с изложением общетеоретических положений.

Здесь необходимо кратко отвлечься на обсуждение источника, из которого в настоящей главе черпается фактический материал. Мы сознательно выбрали такой текст, который, отражая переводческую практику обоих первоучителей, все же, несомненно, переведен одним Мефодием.

Прошедший последний в нашем веке Кирилло-Мефодиевский юбилей — 1100-летие кончины Мефодия (1985) — восстановил, как кажется, правильные пропорции и оценки. Можно было слышать и читать, что блестящий Кирилл затмил своего скромного брата и соратника. Между тем, если началом создания славянской письменности считать время от посольства Ростислава, то братья работали совместно лишь 6—7 лет, а на просветительскую деятельность одного Мефодия приходится период с 869 по 885 г., т.е. 16 лет. Следовательно, имеются надежные основания (хотя бы по признаку приуроченности того или иного текста к периоду после 869 г.) для того, чтобы исследовать и оценить личный, индивидуальный вклад архиепископа Великой Моравии в дело создания корпуса переведенных славянских источников.

Исходя из сказанного, а также учитывая недостаточную изученность текста, о котором говорится ниже, мы и решили избрать источник, несомненно восходящий к творчеству Мефодия, — речь идет о «Слове о сошествии во ад», переводе на славянский греческой гомилии (проповеди), обычно надписываемой именем Епифания Кипрского (почему дальше и употребляется сокращение *ЕГ*, т.е. Епифаниева гомилия). Более подробно данный источник обсуждается у нас в главе 13, где приведена и литература вопроса. Мы цитируем публикацию Вайана и перед цитатами в круглых скобках указываем соответствующие страницы.

ЕГ очень богата образами, смелыми, неожиданными, красочными и при всей их художественности несущими важное философское содержание.

В частности, в ней дважды представлен гносеологически ценный образ немеркнущего, «невечернего» света: (24) г(оспод)ъ [...] съ сѫштими въ тъмѣ не мръчаѩ свѣтъ; (48) како свѣтъ немрачьнъи въ темънъıѩ и въ сѣни съмрътьнъıѩ приходитъ. Среди разночтений Вайан указывает два однокоренных прилагательных (не смрьчеи се; безьмрачнъı) и одно отсубстантивное прилагательное другого корня (в Златоусте русской редакции по изданию Порфирьева: невечерни). Это же прилагательное употреблено дважды в славянском тексте ЕГ, который содержится в недавно обнаруженном Германовом сборнике [1], — съ сѫщими въ тьмѣ невечерни свѣтъ; свѣтъ невечернии.

В ЕГ явственно предоставлены следы так называемой апофатической философско-теологической спекуляции, достигшей вершины, как известно, в писаниях Псевдо-Дионисия Ареопагита, но в своих основах присутствующей в патристических трудах начиная со II в. [9, т. 1, с. 89–90; 8, с. 22–23]. Апофатическая гносеология покоится на признании полной непознаваемости некоторых сущностей, поэтому разработанные в рамках данной школы атрибуты часто носят негативный, отрицательный характер. Вот и сейчас перед нами именно отрицательный атрибут: немрачьнъи, невечернии.

Кроме того, апофатическая гносеология нередко прибегает к рассуждениям с признанием доказательной силы аналогии – рассуждение ведется, собственно, не применительно к сущности, которая априорно познана быть не может, а по отношению к некоторому аналогу, образу или символу этой сущности.

Так, ареопагитическое учение о деификации не просто иллюстрируется образом движения от тьмы к свету и от света к тьме, но непосредственно покоится на представлении об убывающем или прибавляющемся свете. Образ – аналог света – имеет место уже в Новом Завете (ср.: Ин 8,12), однако ареопагитики делают его центральным для своей системы.

Когда греческое терминологическое словосочетание ἀνέσπερον φῶς – а как раз оно и представлено в греческом тексте ЕГ – переводится славянским словосочетанием невечернии свѣтъ, терминотворчество проходит благодаря приему калькирования. Однако старшим переводом, несомненно, является немръчаѩ/немрачьнъи свѣтъ, и если здесь и можно говорить о морфологической кальке (применительно к первому члену двусловного термина), то исключительно с точки зрения деривационной модели, в то время как выбор лексической осно-

[1] Внимание исследователей к Германову сборнику (собранию гомилий, аналогичному Клоцову сборнику и Супрасльской рукописи) в конце 50-х годов привлек И. Юфу [14]. Сборник датирован 1359 г., однако путем отождествления упомянутого в памятнике митрополита Германа с патриархом Германом-Гавриилом (главой болгарской церкви времени царя Самуила), а в первую очередь на основании языковых признаков Д. Иванова-Мирчева отнесла протограф сборника к X в. [15]. Текст ЕГ по варианту Германова сборника издан ею совместно с Ж. Икономовой [16].

вы -мрък- в качестве соответствия греческому ἑσπέρα представляется неожиданным, странным, немотивированным.

На самом деле, отождествление вечеръ — ἑσπέρα является в славянской письменности регулярным, поскольку и славянское и греческое слово, согласно толкованиям, означают одно и то же — «часть суток перед наступлением ночи, следующую за окончанием дня». Это с одной стороны. С другой же стороны, мракъ, практически никогда не являясь переводом ἑσπέρα, регулярно соответствует греческому σκότος. Производные глаголы (по)мръкнѫти и помрачити сѧ и σκοτίζω, σκοτίζομαι также находятся в отношении взаимного соответствия. Это соответствие объясняется семантически тождеством как имени, так и глаголов: мракъ и σκότος — это «отсутствие света, тьма».

Итак, почему же древнейшим — восходящим к Мефодию — переводом ключевого терминологического словосочетания ἀνέσπερον φῶς стало семантически неожиданное славянское выражение немрачьнъıи свѣтъ? Чтобы получить ответ, предложим читателю тот взгляд на семантику слова и номинативного словосочетания, которой придерживается и которую отчасти развивает автор этих строк.

С нашей точки зрения, лексическая семантика не исчерпывается лексическим понятием. В словарях можно найти, например, что вечер — это «время суток перед наступлением ночи» (Ожегов) или «пора между концом дня и началом ночи, время около заката солнца» (Даль); здесь дана понятийная характеристика семантики слова *вечер*, т.е. перечислены те признаки, благодаря которым явление может быть названо. Чтобы время суток назвать вечером, достаточно установить, что *день* закончился, а *ночь* еще не началась. Никакой иной информации для адекватного названия этого временного отрезка не требуется.

Однако в сознании носителей языка со словом сопрягается не только понятийная информация. Если продолжить процедуру анализа лексической семантики с помощью техники семантических долей, то можно заметить, что вечер — это (1) пора завершения работы. Так, знаменитый предначинательный псалом (цитируем по Синайской псалтыри в издании С.Н. Северьянова) вечер считает пределом дневных трудов: изıде чл(овѣ)къ на дѣло свое и на дѣланьѣ своѣ до вечера (103,23). Отсюда вечер — это (2) время, когда хозяин рассчитывается за поденную работу с наемниками. В евангельской притче о работниках виноградаря (цитируем по Мариинскому евангелию в издании И.В. Ягича) говорится: вечероу же бъı(въ)шю. гл(агол)а г(осподи)нъ винограда [...] призови дѣлателѧ. І даждь имъ мъздѫ. наченъ отъ послѣдьниихъ до пръвъıихъ (Мф 20,8). Кроме того, вечером (3) вся семья, все обитатели дома собираются вместе. Ср.: Ин 20,19: сѫшти же поздѣ вь тъ день [...] и двьремъ затвореномъ. Ідеже бѣахѫ оученици его събърани. Далее, вечер по традиции — это (4) время приема пищи; ср.: Мф 26,20–21: вечероу же бъıвъшоу, възлеже съ обѣма на десѧте оученикома. и ѣдѫщемъ имъ рече. Подобную ситуацию см.: Мф 14,15.

Далее, вечером человек должен позаботиться об устройстве (5) на ночлег, о крыше над головой. Так, путника вечером удерживают от продолжения пути: **І нѫждаашєтє и гл(агол)ѭшта. облѧзи съ нама ѣко при вєчєрѣ єстъ. И прѣклонилъ сѧ єсть юже дєнь. И вьнидє съ нима облєшть** (Лк 24,29). Именно вечером (6) наблюдают состояние неба, чтобы высказать прогноз о том, какая будет погода. Например, Мф 16,2: **вєчєръ сѫштоү гл(аголи)тє. вєдро чръмъноүєтъ сѧ нєбо.** Можно и дальше перечислять информацию, сопрягаемую со словом *вечеръ*, — так, Лк 12,38 сообщает о (7) «вечерней страже», о начале охраны города, — однако остановимся.

Сейчас мы стремимся только продемонстрировать принцип выявления непонятийных сведений (семантических долей), стоящих за словом, поэтому удовлетворимся седмерицей. Эти семантические доли вполне реальны, они на самом деле присутствуют в массовом сознании носителей языка, однако они, конечно же, не входят в лексическое понятие, которое, по определению, является только средством номинации.

Итак, в семантику слова, наряду с понятийными, входят еще и непонятийные семантические доли. Совокупность непонятийных сведений в их полноте была нами — В.Г. Костомаровым и автором данной книги — названа *лексическим фоном* [1, с. 25 и сл.]. Следовательно, семантика слова, по нашим взглядам, разделяется на *лексическое понятие* (благодаря минимальному числу семантических долей, входящих в объем понятия, люди узнают, классифицируют предметы и явления и называют их) и на *лексический фон* (этот последний определяет место слова в лексической системе, его сочетаемость, деривационные связи, ассоциативные реакции). Так, мы считаем, что развитие значений слов, как правило, определяется семантическими долями не понятия, а фона: скажем, появление у слова *вечер* значения «общественное увеселение» [1] обусловлено тем, что в его лексическом фоне есть доля (1) — время, свободное после завершения работы.

Вновь обратимся к терминологическому словосочетанию **нємрачьнъи свѣтъ**. В фоне слова **вєчєръ** имеется, наряду с семью указанными, еще одна семантическая доля: вечером (8) меркнет, уменьшается освещенность. Собственно, едва ли можно говорить, что **вєчєръ** прямо связан с тьмой (как ночь), поскольку после захода солнца еще бывает светло, но все же время вечерних сумерек (т.е. неполной темноты) наступает.

Отсюда и греческое выражение φῶς ἑσπερινόν — вечерний свет, сумерки, та степень освещенности, которая наступает после захода солнца. Это выражение обладает устойчивостью употребления: мы его находим, в частности, в древнейшем гимне христианской вечерни φῶς ἱλαρόν «**Свѣтє тихии**», который, вопреки встречающемуся надписанию именем Софрония Иерусалимского (ок. 560—638), скорее восходит к

[1] Это значение фиксируется [17] на материале Златоструя XII в.

концу III в. (и, возможно, принадлежит Афиногену Мученику, умершему в 311 г.) [1].

Некоторые экзегеты понимают словосочетание φῶς ἑσπερινόν этого гимна как упоминание о лампадах, зажигаемых вечером; однако гораздо вероятнее истолкование слов в прямом смысле — «свет вечерний», т.е. постепенно уменьшающийся, меркнущий и обреченный на окончательное исчезновение (в пользу такого понимания убедительно свидетельствует контекст гимна [2]). Как бы то ни было — даже если согласиться и с первой интерпретацией, — φῶς ἑσπερινόν явно содержит в своем лексическом фоне семантическую долю «сокращение света».

Апофатическая спекулятивная мысль прибавила отрицание к ἑσπερινον φῶς: так (путем сокращения средств деривации) возник ключевой философско-теологический термин ἀνέσπερον φῶς. Если вспомнить центральное место суждений о сокращении света по мере иерархического отдаления от божества, характерное для ареопагитик, то, конечно, смысл данного термина заключается не в том, чтобы подчеркнуть несокращающуюся природу самого света-славы. Вторичный славянский перевод-калька невечерннн свѣтъ, конечно, косвенно выражает этот смысл, но лишь косвенно. Первичный перевод немрачьнъıи свѣтъ, напротив, выражает этот смысл прямо, непосредственно, недвусмысленно и во всей полноте!

Следовательно, переводчик осмыслил, осознал наличие в фоновой семантике слова ἑσπέρα семантической доли σκότος «тьма» и при создании славянского термина перевел не само греческое слово, а семантическую долю из фона этого слова. Перед нами тот прием терминотворчества, который нельзя отнести ни к транспозиции, ни к заимствованиям, ни к калькам. Речь идет о самостоятельном и отдельном приеме создания философских терминов.

Сущность приема осмысления, или *ментализации*, заключается в следующем. Если переводчик, прибегающий к трем известным приемам, работает исключительно на уровне лексических понятий, то ментализация — это переход с понятийного на (более сложный и разветвленный) фоновый уровень, перевод не самогó исходного слова-термина, а какой-либо семантической доли из его смыслового объема.

Приемы транспозиции, заимствования и калькирования встречаются весьма часто, они в какой-то мере напоминают механическую работу; эти три приема, по нашему мнению, свойственны *технике* терминотворчества.

Иное дело — ментализация. Чтобы образовать новый славянский термин путем выбора славянского слова, которое, на первый взгляд,

[1] См. подробнее: [18]. Аргументом в пользу значительной древности гимна служит упоминание о нем Василием Великим (Кесарийским) (ок. 330–379) в «Книге о Св. Духе».

[2] В славянском переводе читается: ...пришедше на западъ солнца, видѣвше свѣтъ вечернии...

даже и не относится к греческому источнику, требуется собственный взгляд на общий смысл переводимого, учет контекста и образованность. Требуется также смелость, поскольку при транспозиции, заимствовании или кальке всегда и каждому очевиден мотив, основание перевода, а при ментализации постижение мотива – неочевидного, скрытого и сложного – доступно не всегда и отнюдь не каждому. Следовательно, ментализация таит в себе повышенную опасность быть обвиненным в произволе или, хуже того, в ереси. Каждый случай ментализации – особый: прием ментализации никак не назовешь рутинным и массовым, он не сопряжен с большими количествами идентичного материала.

За каждым случаем ментализации при терминотворчестве стоит нетривиальное решение, внесение переводчиком в новый термин (в его смысловой объем) частицы собственной личности. Стало быть, ментализация объективирует не технику, а *искусство* терминотворчества.

Каждый случай ментализации индивидуален, поэтому каждый из них следует комментировать отдельно.

К ментализации принадлежит, например, выбор слов из тематического ряда для лучшей мотивировки обозначения. Так, греческое τύραννός в большинстве чтений ЕГ, да и вообще в древнейшей славянской письменности, переводится как мѫчитель: (50) живѫштиихъ въ гробѣхъ ѩже оумѫчи обидьливъı-и непобѣдимъıи мѫчитель – οὓς ἐτυράννησεν ὁ πικρὸς καὶ ἀνίκητος τύραννος (так же 56, 58, 60, 62, 64, 70 дважды, 72). В одном чтении (26) τύραννος вместо ожидаемого мѫчитель переводится как гоубитель: вьчера съвѧзанъ бъıвааше, дьнесь неразрѣшенъıми ѫзами съвѧзаетъ гоубителѧ (τὸν τύραννον). Естественно, мѫчитель и гоубитель, с помощью которых переводится одно и то же греческое слово, представляют собой разные мотивы обозначения. Поскольку эти мотивы в исходном тексте не заложены, их следует считать привнесенными переводчиками; таким образом, перед нами типичный случай ментализации.

Укажем еще несколько примеров ментализации. На с. 24 οἰκονομία вместо ожидаемой кальки наблюдаем съмотренье. На с. 26 τὰ ἔθνη вместо обычного соответствия ѩзъıци встречается поганьсци: еврѣисци коупьно же и поганьсци; иже отъ поганъ. На с. 26 можно отметить конкретизацию исходного текста: в греческом читается πῶς ἡ παλαιὰ πεπαλαίωται, πῶς ἡ καινὴ βεβαιοῦται; точный перевод представлен в Г (како ветхаа обетша, како новаа извѣстноуѭт сѧ), но в К и в С добавлено уточняющее слово законъ (как ветъхъı законъ обетъша, како новъı извѣштаетъ сѧ). На с. 76 и 78 видна настойчивая работа ума над выбором соответствий для сложных философских терминов μορφή, εἰκών и τύπος: (76) въскрьсни, зраче (μορφή) мои, бъıвъıи по образоу (κατ' εἰκόνα) моемоу; (76) тебе ради господь съı приѩхъ образъ (τὴν μορφήν) твои раба; (76) да тебѣ развраштенъıи зракъ (τὴν μορφήν) исправьѭ въ прьвъıи образъ (εἰκόνα) възбранихъ ти дрѣва животънааго образа (τοῦ τυπικοῦ). Ср., далее, расходящуюся славянскую мотивировку слов при

переводе греческой однокоренной лексики: (74) въ тьмници (ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ) и къ отъ вѣка съвѧзьнемь (πρὸς ἀπ' αἰῶνος δεσμίους). Ср., кроме того, осмысленные и потому расходящиеся переводы одного и того же греческого слова -πάτωρ: (52) авраамъ прадьдъ х(ристо)совъ (Χριστοπάτωρ) и (54) давъıдъ отьцъ б(о)жии (θεοπάτωρ). Ср., наконец, осмысленный перевод греческих омонимов разными славянскими словами: (64) такожде владъıчьствиꙗ съ областиѭ (αἱ ἐξουσίαι μετ' ἐξουσίας) съкроушите сѧ (игра слов оригинала, к сожалению, утратилась).

В заключение укажем несколько описательных переводов, в которых одно-единственное исходное греческое слово-термин переводится двумя или тремя славянскими. Подобные описательные переводы встречались уже в евангельских текстах, однако в великоморавскую эпоху они, по нашим наблюдениям, приобрели особо широкое распространение: за оухо оудареноу (40) = ῥαπισθέντος; (42) нозѣ по законоу мрьтвъıимъ (νεκροπρεπῶς) вѧжеши; (44) приемлѭштоуоумоу ... пѣсни = τῷ αἰνουμένῳ; (44) ослабьеноуоумоу жилами = τῷ παραλυτικῷ; (50) оумьръıи прѣжде = ὁ πρωτόθνητος; (60) пособи(ꙗ) въ брани творѧштѧ = συμμάχους и т.д.

Таким образом, приведенный (далеко не полный) материал показывает, что прием ментализации в терминотворчестве первоучителей встречается не раз и не два, хотя, конечно, по частотности употребления он не сравним с другими тремя приемами. Можно даже заподозрить, что переводчик, то есть Мефодий, прибегал к нему сознательно и намеренно, причем термины, возникавшие в результате опоры на осмысление, всегда способствовали лучшей доступности, разборчивости, понятности переведенного текста. Стало быть, ментализация — это следствие установки переводчика на адресата.

Мефодий не является единоличным изобретателем рассматриваемого приема. Ментализация представляет собой совместное достояние братьев: как средство создания терминов она встречается уже в переводах Евангелия и Апостола. Так, в Евангелии, книге, которую Кирилл и Мефодий, согласно источникам, перевели первой и над которой они трудились вместе, дважды (Мф 6,11 и Лк 11,3) представлен сложный греческий термин для обозначения философской категории необходимости — ἐπιούσιος. Этот термин — составной (ἐπί и οὐσία), так что для его перенесения на славянскую почву путь калькирования был вполне возможен. Этот путь, кстати, и реализован: прилагательное насѫштьнъ представляет собой последовательный перевод («переснимок») элементов греческого слова. Ср.: хлѣбъ нашъ насѫштьнъıи даи намъ на вьсѣкъ день (Лк 11,3, Мариинское евангелие). Однако в том же источнике встречается прием осмысления: хлѣбъ нашъ наставъшааго дьне даждъ намъ дънесь (Мф 6,11). Конечно, трудно судить о том, принадлежат ли самим первоучителям обе попытки терминотворчества, однако настойчивого стремления к осмыслению, а значит, и к прояснению греческого ключевого слова нельзя не заметить. Например, Лк 11,3 в Зографском евангелии читается хлѣбъ

надьневънъі, а в Саввиной книге: **хлѣбъ дьневьнъі**. Историю варьирующихся переводов термина ἐπιούσιος исследовал И.В. Ягич [19]; см. также [20].

Аналогичный прием ментализации наблюдаем применительно к важному эсхатологическому термину παρουσία (ожидание второго пришествия занимает центральное место в мессианских представлениях). В Евангелии этот термин встречается четыре раза. В трех случаях при переводе использован прием транспозиции: παρουσία переводится как **пришьстие** или **пришьствие** (Мф 24,3,27,39). В одном случае встречаем прием ментализации: **ѣкоже бо во дьни ноевъі. тако бѫдетъ и въ дьни** (ἡ παρουσία) **с(ъі)на чл(о)в(ѣ)ческааго** (Мф 24,37).

Весьма интересно наблюдать за способами перевода естественнонаучного термина τὸ ἄρσεν. Он в Евангелии встречается трижды, всякий раз переводится иначе, причем с тенденцией к росту осмысления. Мф 10,6 представляет собой случай транспозиции: **отъ начала създанию. мѫжа** (ἄρσεν) **и женѫ сътворилъ ѣ есть б(ог)ъ**. В Мф 19,4 наблюдается ментализация, так сказать, первой степени – одно греческое слово переводится двумя славянскими, уточняющими друг друга: **искони мѫжескъ полъ** (ἄρσεν) **и женескъ. сътворилъ есть**. Наконец, Лк 2,23 дает ментализацию второй степени: **вьсѣкъ младенецъ мѫжъска полоу** (πᾶν ἄρσεν).

Заслуживают внимания также этические термины, возникшие в результате осмысления исходной греческой терминологии (например, **творити напасти, творити обидѫ, напастьствовати** при греч. ἐπηρεάζω, Мф 5,44, Лк 6,27; **не въ лъжѫ клатися** при οὐκ ἐπιορκέω, Мф 5,33; **не лъжѫ послоушати, не лъжи съвѣдѣтель бъіти** при οὐ ψευδομαρτυρέω, Мф 19,18, Лк 18,20), а также эстетическая терминология.

Представляется, что опора на осмысление является следствием общефилософской позиции славянских первоучителей. Отвечая на вопрос логофета, **что иесть философиа**, Кирилл сказал: **б(о)жиимъ и чл(овѣ)чьскьим вещемь разоумь**, т.е. на первое место в системе философии поставил не механическое накопление знаний, а понимание («разум») «вещей» (явлений). Что именно так правильно истолковывать слово **разоумъ**, видно из определения философии Григорием Назианзином (Богословом): ἐπιστήμη θείων τὲ καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Как ясно видно, на этом определении великого каппадокийца (Кирилл считал его образцом для себя) и построен приведенный выше ответ.'Επιστήμη в патристической традиции стоит в одном ряду с другими гносеологическими понятиями (γνῶσις, νοῦς, σοφία), но по сравнению с ними делает больший акцент на понимании, познании сути, постижении неочевидного, выявлении за видимой оболочкой сокровенного, обнаружении утаенного смысла – стало быть, на осмыслении [21].

Остается повторить, что прием ментализации – это подлинное творчество. Ментализация ведет, казалось бы, к удалению от переводимого текста, но ею достигается более глубокое, внутреннее, смысловое соответствие – стало быть, это удаление исключительно внеш-

нее, формальное. Ментализация в терминотворчестве — характерная, отличительная черта именно Кирилло-Мефодиевских переводов. В последующие эпохи роль ментализации заметно сокращается: возрастает удельный вес транспозиции и особенно калькирования (даже старые термины, созданные благодаря осмыслению, ригористически замещаются кальками), что временами увеличивает буквализм и, как следствие, невразумительность.

Заключение

Напоследок несколько общефилологических соображений.

Что входит в вéдение филологии? Ее предметом, согласно устойчивой научной традиции, является культура, прежде всего духовная, содержащаяся в языке, в письменности, — не один лишь язык и не тексты сами по себе, а именно культура [22]. Например, Г.О. Винокур исходит из утверждения, что с помощью языка люди осуществляют акты «вторичного познания уже познанного», поэтому филологию он определяет как особый вид познания, как умение видеть и воспринимать действительность в осуществленных уже (другими людьми, адресантами) актах ее восприятия и познания. В речевых актах мы имеем дело «не с самими явлениями в их прямой данности, а с теми или иными опосредствующими их чувственными приметами, с тем, что в общем случае может быть названо *сообщениями* о них» [28]. Отсюда ученый призывал учиться улавливать в слове или фразе больше смысла, чем при буквальном, «грамматическом» прочтении.

Аналогичные мысли применительно к филологическому чтению древних текстов высказывал В.В. Виноградов: подчеркивая, что «древнерусская литература насквозь пронизана богословием», он сетовал, что филологи утрачивают готовность воспринимать «внутренние закономерности мировоззрения и духовной культуры» [24].

Если несколько перефразировать известный лингвистический афоризм, то история идей действительно проливает свет на историю слов, а история слов — на историю идей.

Остается сказать, что далее в главах 5–8 рассматриваются интересные конкретные случаи всех четырех приемов терминотворчества — *транспозиции*, *заимствования*, *калькирования* и *ментализации*. В главе 9 исследуется пятый прием — так называемая *экспликация*.

Литература

1. *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Лингвострановедческая теория слова. М., 1980, с. 15 и сл.
2. Философский словарь. /Под ред. И.Т.Фролова. М., 1980, с. 390.
3. Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 332.
4. *Лосев А.Ф.* Логос // Философская энциклопедия. Т. 3, М., 1964, с. 246.
5. *Ševčenko I.* The definition of philosophy in the Life of saint Constantin // For Roman Jacobson. The Hague, 1956.

6. Краткая история болгарской философской мысли. М., 1977, с. 26–27.

7. *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1906.

8. *Муретов М.Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.

9. *Aall A.* Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie. B-de I–II. Leipzig, 1896–99.

10. *Kolber W.* Die Logoslehre von Heraklit bis Origen. Stuttgart, 1958.

11. *Molnár N.* The Calgues of Greek Origin in the Most Ancient Old Slavic Gospel Texts. Köln, Wien, 1985.

12. *Zett R.* Beiträge zur Geschichte der Nominalkomposita im Serbokroatischen. Die altserbische Periode. Köln, Wien, 1970.

13. *Trost K.* Untersuchungen zur Übersetzungstheorie und -praxis des späteren Kichenslavischen. Die Abstrakta in der Hexaemeronübersetzung des Zagreber Zbornik von 1469. München, 1978.

14. *Iufu I.* Sbornicul lui Gherman (1359) // Ortodoxia, 1960, XII.

15. *Иванова-Мирчева Д.* «Германов сборник» — български писмен паметник от X в. в препис от 1359 г. // Български език, 1965, 4-5.

16. *Иванова-Мирчева Д., Икономова Ж.* Хомилията на Епифаний за слизането в ада (неизвестен старобългарски превод). София, 1975.

17. Словарь русского языка XI–XVII вв., Вып. 2. М., 1975, с. 129.

18. *Pitra J.* Hymnographie de l'église grecque. Roma, 1867.

19. *Jagic V.* Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913, S. 367.

20. *Мурьянов М.Ф.* Семантическая эволюция словосочетания *насущный хлеб* // Вопросы языкознания, 1980, 1.

21. A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H.Lampe. Oxford, 1976.

22. См., например: *Зелинский Ф.Ф.* Филология // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 35 А, с. 811; *Малеин А.И.* Филологическая критика. Там же, с. 809; *Бодуэн де Куртенэ И.А.* Очерк истории языкознания или лингвистики (глоттологии) // Теория и история языкознания (реферативный сборник), Вып. II. М., 1974, с. 201–202; *Аверинцев С.С.* Филология // Краткая литературная энциклопедия. Т. 7. М., 1972, стлб. 973; *Будагов Р.А.* Филология и культура. М., 1980, с. 6.

23. *Винокур Г.О.* Введение в изучение филологических наук // Проблемы структурной лингвистики. 1978. М., 1981, с. 28, 36, 37 (разрядка автора. — *Е.В.*).

24. *Виноградов В.В.* Чтение древнерусского текста и историко-этимологические каламбуры // Виноградов В.В. Избранные труды. Лексикология и лексикография. М., 1977, с. 272, 277.

Глава 4

ДВА СЛУЧАЯ ТРАНСПОЗИЦИИ: оуснѫти/оусъпити; силъі

Согласно христианским воззрениям, телесная смерть не ведет к окончательному исчезновению человека, поэтому в ЕГ настойчиво проводится мысль о том, что смерть — это сон. Обильные насельники ада, для избавления которых Иисус Христос после своей крестной смерти сходил в ад, — и среди них, как его называет ЕГ, пръвозъданъіи Адамъ (по изданию Вайана, с. 50), оумьръіи прѣжде вьсѣхъ, — пребывали именно в состоянии сна. Хотя ЕГ нередко и называет обитателей ада, равно как и Иисуса Христа после распятия, — мертвыми, все же едва ли не чаще они обозначаются как спящие. Ср.: (с. 22) безмлъвье много, ѣко цѣсарь съпитъ (ὕπνοῖ). Землѣ оубоѣ сѧ и оумлъча ѣко б(ог)ъ плътьѭ оусъпе (σαρκὶ ὕπνωσα); (22) Б(ог)ъ въ малѣ оусъпе (ὕπνωσε) і съпаштаіа отъ вѣка (ὑπνοῦντας) отъ адама въскрьсі; (24) съпаштеи отъ вѣка, радоуите сѧ (οἱ ἀπ᾽ αἰῶνος κεκοιμημένοι); (62) сънидоша ... известі окованъіѧ отъ вѣка съпаштаѧ (ἀπ᾽ αἰῶνος κεκοιμημένους); (74) вьстани, съпаи (ὁ καθεύδων) и въскрьсни отъ мрьтвъіихъ; (76) тебѣ повелѣваѭ вьстани, съпаи (ἔγειρε ὁ καθεύδων). Представление о том, что жизнь продолжается и после смерти, присутствует также в следующих двух примерах: (50) градетъ... чловѣколюбьцъ известь... живѫштиихъ въ гробѣхъ (τοὺς κατοικοῦντας ἐν τάφοις); (54) прѣдтеча и проповѣдникъ живъіимъ и мрътвъімъ (κῆρυξ ζώντων καὶ νεκρῶν). Более того: даже в случае дополнения греческого текста, т.е. там, где не упоминается в источнике о сне-смерти, переводчик сам от себя вносит это представление. Ср.: (24) дьнесь сп(а)с(е)нье... отъ вѣка подъ землеѭ съпаштимъ при греч. σήμερον σωτηρία... τοῖς ἀπ᾽ αἰῶνος ὑποκάτω τῆς γῆς.

Как мы видим, общую идею смерти как сна выражают три греческих глагола: ὑπνόω, καθεύδω и κοιμάομαι. Для всех трех глаголов характерен метафорический путь развития семантики («лечь», «заснуть» и потом «умереть»), причем приложение представления о сне к кончине человека имело место уже в христианской письменности. В этом легко убедиться на основании показательных выписок из святоотеческой греческой письменности, которая, кстати, благодаря переводам была хорошо известна и в славянском мире. (Для первоучителей — для Мефодия, в частности, — надо думать, конечно, о непосредственном знакомстве с соответствующим кругом произведений.) Мы воспользо-

вались данными Греческого патристического лексикона Лампе и к нему отсылаем читателя за сведениями по поводу привязки двух приводимых ниже цитат из гомилетического наследства Иоанна Златоуста. В первой выписке читается: ὅταν... μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ζήσῃ... οὐ θάνατος τοῦτο ἐστιν, ἀλλὰ κοίμησις, т.е. «если жизнь продолжается после смерти, то это не смерть, а сон (=успение)». В другой выписке выражена близкая мысль: ἐπειδὴ... ὁ Χριστὸς... ὑπὲρ ζωῆς τοῦ κόσμου ἀπέθανεν... καλεῖται λοιπὸν ὁ θάνατος... ὕπνος καὶ κοίμησις, т.е. «так как Христос умер ради жизни мира, теперь смерть зовется сон и успение». Иными словами, авторитетное патристическое учение отождествляло смерть и сон вполне отчетливо.

Хотя мы и не можем привести столь же чеканных формулировок на материале славянской письменности, все же точно такое же учение содержится и в самых древних славянских гомилетических переводах. Например, в Успенском сборнике XII–XIII в. и в М (XIII в.) приведено Слово Иоанна Златоуста, которое в златоустах более позднего времени называется Єже не плакатисѧ по оумершихъ [1]. В этом слове высказаны многочисленные суждения о природе смерти. Так, смерть отождествляется с радостью: послоушаи съмъсльнѣ· съмьрть правьдивъımъ покои· съмьрть дѣтьмъ оутьшениѥ· съмьрть рабомъ почьвениѥ· троудѧщиимъ сѧ отдъшениѥ· дълъжьнъıимъ присѣщениѥ· съмьрть грѣхоу попона; или немного ниже: аще бо ѥсть правьдьникъ оумьръıи· радоуисѧ ıако съ покоимь идеть къ вл(адъ)цѣ (Усп. сб., лл. 272б и в [2]). Смерть, согласно авторитетнейшему автору Слова, — не причина для печали: не тако вѣроуюште типьцѣмъ сѧ· ıако же и дроузии не имоущии надежа· не имѣıа ибо надежа въскрьсениѥ по истинѣ оумършиихъ сѧ плачеть въ правьдоу помъıшлıаıетъ оумърьшааго акъı погибьша; здесь же ясно заметно отличие христианского взгляда от языческого (язычники, как говорит Слово, считают умершего окончательно погибшим). Наконец, в Слове выражена непоколебимая вера в предстоящее всеобщее воскресение мертвых: ѥгда мьртвии оуслъıшать глас(ъ) с(ъı)на б(о)жиıа· и слъıшавъшеи вьси оживоуть· и въстаноуть соущии въ гробѣхъ (лл. 272г и 273а); вѣроуи· ıако лежащии си· пакъı имоуть въстати (л. 275г). В заключение надо еще сказать, что близкие, подобные и точно совпадающие воззрения лишь в одних златоустах, т.е. без учета другой патристической литературы, повторяются с большой настойчивостью. Ср. слова О исходѣ д(оу)ши от(ъ) тѣла, Како подобаетъ за доуши оумѣршихъ милостъıню творити, О исходѣ д(оу)ши от(ъ) тѣла и о мътарствахъ и т.д.

Известно, что в раннем христианстве погребения были поводами для выражения радости и что участники погребальной процессии надевали светлые, белые одежды. Лишь с VIII в. стали использоваться черные одеяния [3].

Изложенное выше движение мысли (от смерти как полного уничтожения к смерти как скрытой жизни) возникает именно в раннехристианский период. В этом отношении очень показательно евангельское

повествование о воскрешении Лазаря (Ин 11,1—44), где греческий глагол κοιμάομαι и его славянское соответствие оусъпити еще не имеют традиции метафорического употребления. Получив известие о кончине Лазаря, Иисус сказал своим ученикам: лазарь дроугъ нашъ оусъпе. нъ идѫ да възбоуждѫ и. Ученики воспринимают слова только буквально: рѣшѧ же оученици его. г(оспод)и аште оусъпе сп(асе)нъ бѫдетъ. Евангелист комментирует от себя, с позиции человека, знающего и новый, метафорический смысл глаголов κοιμάομαι и оуснѫти/оусъпити, — І(соу)съ же рече о съмръти его. они же мьнѣша ѣко о оусъпении съна гл(аго)летъ. Недоумение снимается, когда с опорой на метаязыковую функцию Иисус приравнивает глаголы оусъпити и оумърьти: тъгда рече имъ и(соу)с(ъ) не обиноуѩ сѧ. лазарь оумьрѣтъ (цитируем по Мариинскому евангелию в издании И.В. Ягича, л. 155; Ин 11,11—14).

Что касается Кирилло-Мефодиевского этапа переводов и развития первого литературного языка славян, то имеются все основания полагать, что в это время глаголы съпати и оуснѫти/оусъпити уже получили метафорический смысл. В этом смысле они и появляются, например, в богослужебных, агиографических, гомилетических и других текстах, перевод которых относится к деятельности Кирилла и Мефодия. В это время появляется терминологическое употребление отглагольного имени оусъпение, — оно употребляется лишь по отношению к кончине святых, праведников и особенно к кончине Богоматери. Праздник оусъпение, как известно, принадлежит к числу двунадесятых праздников, и вокруг него сложилось огромное число литургических и гомилетических текстов, в которых оусънѫти и оусъпение являются ключевыми, центральными словами [4].

Итак, термин оусънѫти/оусъпити отделился от одноименного общеязыкового слова, поскольку он приобрел дополнительные семантические доли, которые, надо полагать, вступили даже в противоречие с семантикой исходного слова. Новые семантические доли, как они являются на основе нашего анализа, таковы: 1) оусъпити — это смерть тела, но не всего человека; 2) имеется в виду вре́менная, а не постоянная кончина; 3) оусъпение — совсем не горестно, а, напротив, радостно как для умершего, так и для его родных и близких; 4) оусъпение подобно состоянию человека во сне (отсюда наименования греч. κοιμήσις и лат. dormitio — их мотивировка, равно как и славянского термина, включает в себя образы естественного сна); 5) термин избирательно прилагается только по отношению к праведникам (в том числе и к праведным насельникам ада, ждавшим Христова сошествия), и особенно к кончине Девы Марии.

Таким образом, перед нами технический прием терминотворчества, называемый *транспозицией*. По сравнению с исходным, одноименным словом теолого-философский термин является специализированным, и по этой причине он охватывает, включает в свой объем меньшее количество объектов номинации. Если термин получает распространение и за пределами группы «специалистов» и входит во всеобщее

употребление – а такое произошло с терминами оусъпити и оусъпение, – то он постепенно способен изгнать из обиходного языка одноименное (нетерминологическое) слово.

Транспозиция заметна и на материале другой лексики ЕГ. Так, слово силъі освобождается от представления о физической мощи и начинает сопрягаться с «бесплотными силами», с ангельским чином, – по том же и силъі (δυνάμεις) рѣша. отъстѫпите вратници законопрѣстѫпники (с. 64); си господьнѧ силъі противъньіимъ силамъ г(лаго)лахѫ (72); на с. 46 и 60 перечисляются бесплотные чины по «небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита (также с терминологическим использованием лексемы силъі).

Ниже мы поместили небольшой список терминологической лексики, извлеченной из ЕГ. Конечно, семантические смещения нужно в каждом отдельном случае показывать (подобно тому, как мы поступали по отношению к глаголу оусънѫти/ оусъпити), иначе они не только не очевидны, но даже сомнительны; сейчас мы этого не можем сделать. Однако теолого-философская окрашенность греческих терминов, в соответствие которым и были поставлены славянские обиходные слова, заметна значительно больше; поэтому о семантике славянских терминов следует судить по семантике греческих. Терминологическая лексика (мы ограничились только именами существительными) приводится по мере ее появления в тексте ЕГ.

Итак, теолого-философские термины, полученные с помощью технического приема транспозиции:

камень – πέτρα;
дрѣво – ξύλον;
врата – πύλαι;
тьма – σκότος;
таина – μυστήριον;
чюдо/чюдесе – θαῦμα/θαυμάσια;
законъ – νόμος;
животъ – ζωή;
пастоухъ/пастъіри – ποιμήν/ποιμένες;
тѣло – σῶμα;
слъньце – ἥλιος;
рѣчь – ῥῆμα;
дроугъ – φίλος;
братъ – ἀδελφός;
работа – δουλεία;
радость – χαρά;
скръбь – λύπη;
образъ – τύπος;
въпль – κραυγή;
гласъ – φωνή;
срьдьце – καρδία;
змии – ὄφις;
клѧтва – κατάρα;
даръ – δῶρον;
пѫть – ὁδός;
грѣхъ – ἁμαρτία;
свобода – ἐλευθερία;
небо – οὐρανός;
праздникъ – ἑορτή;
слава – δόξα.

ЛИТЕРАТУРА

1. См.: *Петухов Е.В.* Поучения на св. Четыредесятницу // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. /Изд. А.И. Пономарев. Вып. III. СПб., 1897. Е.В. Петухов публикует поучения только из Златоуста. Публика-

ции предпослано обстоятельное введение, в котором разобрана природа златоустов как типа сборников.

2. Успенский сборник XII–XIII вв. Издание подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. Под ред. С.И. Коткова. М., 1971.

3. Gross F.L., Livingstone E.A. (eds.). The Oxford Dictionary of the Christian Church. L., 1974, p. 212.

4. О празднике Успения в его историческом и поэтическом аспектах см.: *Скабалланович М.Н.* Христианские праздники. Кн. 6. Успение Пресв. Богородицы. Киев, 1916; *Мирковић Л.* Хеортологиjа. Београд, 1961, с. 47–56. Материал из древних миней и житий см.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903, стлб. 1295–1297.

Глава 5

ЕЩЕ ОДИН СЛУЧАЙ ТРАНСПОЗИЦИИ: ЗАВѢТЪ И ЗАКОНЪ. ОПОСРЕДОВАННОЕ ВЛИЯНИЕ ИВРИТА

Во время диспута с хазарскими иудеями Кирилл Философ по крайней мере дважды проявил себя и как Филолог.

Анализируя лексическую пару идолъ и икона, он, согласно Пространному житию (X,83) [1], доказал громадное смысловое различие между этими словами (о чем см. у нас ниже, в гл. 15). С другой стороны, напротив, он доказал смысловое тождество терминированных лексем законъ и завѣтъ.

Ниже эти ключевые вероучительные термины (одинаково важные для иудаизма и христианства) подвергнуты конкретному анализу. От него надеемся перейти к обсуждению общих вопросов, касающихся роли древнееврейского языка (иврита) в славянском языкотворчестве первоучителей.

Отстаивая свою веру, хазарские иудеи использовали аксиоматичный для них аргумент: надо держаться са́мого первого откровения Божия. Соответственно они спросили Кирилла:

скажи же нам, которыи законь дасть богъ чловѣкωмь прьвѣе, Мωѵсеов ли или иже вьи дръжите.

Распознав, что́ стоит за вопросом, Философ уточняет:

сего ли ради вьпрашаете, да прьвы законь дрьжите?

Он получает ожидаемый утвердительный ответ:

ей, прьвы бо подобаеть.

Иными словами, хазарские иудеи были уверены, что именно они исполняют самый первый законъ. Отсюда они заключали, что вера христиан, явно отступивших от первого «закона», тем самым сомнительна и ложна.

Опытный полемист, Кирилл переносит бой на собственную территорию противника и в ходе дальнейшего диспута на время принимает

---

[1] Пространное житие Кирилла цитируется по изданию Гривца и Томшича [1]. Оно хорошо подходит для разысканий, привязанных к тексту, потому что в нем внутри глав (для удобства отсылок) пронумерованы фразы. Мы сохраняем особенности указанного издания, включая употребление прописных литер и современных знаков препинания. Впрочем, отдельные дублетные буквы, не имеющие значения, мы опустили.

аксиому иудеев об обязательности именно самого первого (по времени) откровения.

Исходя из этого, он стремится показать, что ни законъ Мωӱсеовъ (4), который иудеи считают за обязательный для себя, ни даже законъ дань въ обрѣзании (9), т.е. еще более древний закон Авраама, на деле не суть первые обетования Бога людям.

Кирилл напоминает о праотце Ное:

не Ноеви ли богъ законь дасть пръвѣ (...), завѣтомь нарицае законь? рече бо к немоу: се азь въздвижѹ законь мои с тобою и съ сѣменемь твоимь и въсеи земли, трьми заповѣдми дрьжимь (X,11–12).

Далее Кирилл близко к тексту книги Бытия воспроизводит эти заповеди (13–14): они содержат пищевые наставления и запрет проливать кровь человека (Быт 9,3–7), но среди них еще нет заповеди обрезания (которая, как известно, будет дана лишь Аврааму).

Философ сводит аксиому хазар к утверждению, заведомо абсурдному для них:

аще хощете пръвы законь дрьжати, то ωть обрѣзаніа оуклоните се сетно (X,7).

Никто не может оспорить тезис: пръвы законъ дань въ необрѣзаніи (9).

Завершая спор по данному пункту, Кирилл прибегает к риторическому: что глаголете, противѹ семоу прьвы законь дрьжати? (X,15).

Оппонентами Кирилла в диспуте с хазарами (как и в трех других его диспутах) были достойные люди. Как и агаряне, иудеи – моудраа чедь, книгь наоучена (VI,14), и это обстоятельство списатель Жития признает с полным уваженем.

Поступая мудро, иудеи переводят дискуссию из сферы истории, где возражения бесперспективны, в область филологии. Они ставят перед Кириллом реальную и совсем не простую проблему. Начинается спор о словах, за ходом которого и постараемся проследить.

Дело в том, что когда Кирилл говорил об откровении Бога Ною, он в цитате из Свщ. Писания заменил одном слово другим. Философ прочитал: се азь въздвижѹ законь[1] (X,12), тогда как здесь (Быт 9,9) в еврейском тексте употреблено ключевое слово ברית *(б^{е}рит[2])* (в грече-

---

[1] Правда, в Житии Кирилла по рукописи XV в., напечатанной П.А. Лавровым в его «Материалах» [2], здесь читается: завѣтъ. Все же, вероятно, в протографе здесь был именно законъ, иначе последующая полемика теряет смысл.

[2] К сожалению, мы не имеем технической возможности показывать огласовку слов, набранных квадратичным письмом, поэтому на всякий случай даем транслитерацию.

Общепринятой транслитерации древнееврейских текстов кириллическими буквами не существует. Мы пользуемся в основном системой проф. Б.М. Гранде [3, с. 667–679], с некоторыми упрощениями. Буква «алеф» показывается значком '. Буква «аин» передается значком ‘. Буква «хе» обозначается как (х). «Шва» показывается как ^{е} и ставится всегда, вне зависимости от того, произносится звук или нет. В принятой нами системе транслитерации не показывается различие между буквами «хет» и «хаф», «каф» и «куф», «тет» и «тав», «самех» и

ской Септуагинте – διαθήκη), которое весьма регулярно (почти без исключений) на славянский переводится лексемой **завѣтъ**.

Первоучитель, несомненно, не собирался пойти на подлог, потому что он сам непосредственно перед цитатой из Танаха сделал оговорку-отождествление: **завѣтомь нарицаѥ законь**.

Таким образом, оппоненты Кирилла подчеркнули то, что он и сам не собирался скрывать, а именно, что откровение Ною не названо *законом*: **нѣсть богъ нарекль закона, нъ завѣть**. Равным образом не названо *законом* откровение Аврааму: **ѡбрѣзанїе, а не законь** (16). Наконец, въедливые полемисты указали, что и богооткровение Адаму в Танахе называется не *законом*, а *заповедью* (16).

Лишь по отношению к Моисею (да и то начиная с его восхождения на гору Синай) употребляется лексема תורה *(тора(х))* (с греческим устойчивым соответствием: νόμος), которая имеет регулярное славянское соответствие – **завѣтъ**.

Когда были высказаны эти филологические доводы, хазары логично вернулись к своему исходному тезису: **прьвъıи законь Мѡѵсевь дрьжимь** (X,16). Их точка зрения свелась к тому, что они, вопреки Кириллу, отрицали синонимию **законъ** = **завѣтъ**: **ино бо ѥсть законь, ино же завѣть, различно бо ѥсть, творць нарекль ѡбоѥ**.

Кирилл не признал себя побежденным, и начался новый круг полемики. Житие воспроизводит интонацию горячего спора: **философ же ѡтвѣща къ нимь: азь бо о семь скажꙋ сице, ꙗко закон се наричеть завѣтъ**.

Итак, перед нами противоположные позиции: **законъ** и **завѣтъ**, с точки зрения хазарских мудрецов, семантически различны, но согласно Кириллу (он настойчиво утверждает свой взгляд; ср. 11,17) это синонимы.

* * *

Собеседование в Хазарии велось, скорее всего, не по-гречески, а на иврите. Этот язык был принят среди образованных хазар [1], да и Кирилл ко времени поездки вполне овладел им [2].

«син», а также, естественно, не отражается форма ряда букв в конце лексемы. Не отражается также долгота гласных. Предлоги, союзы и артикли, которые по ивритской орфографии пишутся слитно со словом, у нас, ради большей распознаваемости, отделены от него знаком дефиса. Остается еще раз сказать, что мы придерживаемся системы транслитерации, а не транскрипции.

[1] Об этом, в том числе в связи с хазарской поездкой Кирилла, см. [4, с. 331 и сл.]. См. также [5]. Здесь в ответном письме хазарского царя Иосифа сановнику Хасдаю Ибн-Шафруту засвидетельствована традиция диспутов о вере, имевшаяся в Хазарии [5, с. 78 и сл.]. О независимом от Жития Кирилла свидетельстве о диспуте Философа с хазарами см. еще [6, с. 95]

[2] В самом Житии говорится об этом: проведя зиму в Херсоне, первоучитель **наоучи се тоу жидовскъıи бесѣдѣ и книгамь** (VIII,10). О других свидетельствах владения им евр. языком писали Минс и Хоралек.

Поскольку прочная связь двух разноязычных цепочек (**завѣтъ** – διαθήκη–; **законъ** – νόμος – תּוֹרה) совершенно несомненна, надо заключить, что Философ имел в виду синонимику слов ברית и תּוֹרה.

Мы не намерены проводить семитологических разысканий, но все же необходимо перечислить основные *семантические доли* (СД) [1], выражаемые лексемами ברית и תּוֹרה, – иначе не сможем судить о смыслах терминированных слов **законъ** и **завѣтъ**.

А. Лексема ברית

(1) Означает «согласие, договор, *союз*, пакт, контракт, конвенцию», любое согласное проявление воли сторон относительно единой цели, т.е. взаимные обязательства между отдельными людьми, целыми народами или между Богом и людьми и народами.

Примеры индивидуально-человеческих союзов: союз Авраама и затем его сына Исаака с Авимелехом (Быт 21,22-34; 26,26-31), союз Иакова с Лаваном (там же 31,44-54).

Примером божественного союза является (опосредованное Моисеем) синайское откровение, и ему (начиная с Исх 19) посвящено все Пятикнижие.

В греч. переводе Аквилы и в лат. переводе Иеронима (а оба переводчика добивались максимальной близости к еврейскому тексту) использованы лексемы συνθήκη и foedus, непосредственно выражающие идею союза, в том числе и прямой мотивировкой номинации.

Ради краткости назовем эту семантическую долю (СД) *взаимообязательностью.*

(2) Союзники вступают в договор через определенные церемонии. Так, когда Бог заключил союз с Авраамом (Быт 15,17), то были разрезаны на половины жертвенные животные и союзники прошли между ними.

Хотя этимология слова ברית до конца не выяснена, обычно полагают, что перед нами имя от глагола ברה *(бара(х))* «вкушать, принимать пищу» (буквально: «резать»); во всяком случае, устойчивый оборот כרת ברית *(карат бᵉрит)*, выражающий идею заключения союза, буквально означает: *резать союз* (и буквалист Аквила [2] так и переводит: κόπτειν συνθήκην; ср., Иер 31,31).

Такова СД *церемониальности.*

(3) Союзный договор скрепляется клятвой.

Отсюда СД *клятвенности.*

(4) Он, как правило, заключается при свидетелях, в том числе и Бог призывается в свидетели. В функции свидетелей выступают также и

---

[1] О нашей методике выявления и исчисления семантических долей (СД) лексического понятия и лексического фона см. [7, с. 27 и сл.].

[2] Цитруем экзамплы Оригена (по Патрологии Миня, тт. 15–16, и по изданию Ф. Филда).

специально поставленные памятники (Быт 31,45), вообще какие-либо знаки-знамения.

Такова СД *свидетельствования.*

(5) В понятие союзнического договора, наряду с церемониальным (клятвенным и засвидетельствованным) актом принятия на себя обязательств (terminus technicus римского права: *obligatio*), входит еще совокупность изложенных пунктов, т.е. условий, составляющих содержание этих обязательств (*causa, cautio*).

Когда союз заключает Бог, именно он всегда бывает *устанавливающей стороной*: так, он буквально «диктует условия» Моисею.

Условия различаются в зависимости от их природы и назначения и в еврейской традиции, если схематизировать, разделяются на три разряда, а именно (по Втор: 4,45).

עדת *(‘эдот)*, или наставления и предостережения (в Септуагинте обычно μαρτύρια; по-славянски съвѣдѣнѣа);

חקים *(хукким)*, или семейные и хозяйственные уставы (δικαιώματα, оправданиꙗ);

משפטים *(мишпатим)*, или гражданские уголовные законы (κρίματα, сѫдꙑ).

Имеются и некоторые другие, менее важные, номинации. Обобщающий технический термин для установлений Божиих – דבר *(давар)* (одно из значений: «слово»). В частности, декалог, десятисловие, записанное на скрижалях, иначе называется דברי הברית *(див^{e}ре (х)а-б^{e}рит)*, буквально: *словами союза* (ῥήματα τῆς διαθήκης; словеса завѣта).

Идея властного формулирования (Богом) каузативной части союза пункт за пунктом выражается глаголом צוה *(цава(х))* «устанавливать, определять, приказывать». Отсюда отглагольное имя מצוה *(миц^{e}ва(х))* «повеление» (ἐντωλή, заповѣдь).

В отличие от דבר, מצוה мотивировкой номинации указывает на происхождение установления или предписания. Термином מצות *(миц^{e}вот)* (как и лексемой דברים *(д^{e}варим))* обобщающе называются все виды пунктов-условий.

Поскольку, таким образом, ברית состоит из установлений-заповедей, в семантике слова представлена СД *заповедания.*

(6) В своем последующем поведении союзники могут постоянно помнить о договоре и исполнять его, и это вменяется им в праведность. Напротив, один из союзников (в союзе с Богом – это только народ, בני ישראל *(б^{e}не йисра’эл)*) по забывчивости или из упрямства может нарушить союз, преступив заповеди.

Отсюда СД *(не)верности.*

(7) Что касается сроков действия союзного договора, то некоторые заповеди, имея дату установления, явно не ограничиваются в конце: такова заповедь хранить субботу, которая неоднократно названа вечной (Исх 31,16–17), заповедь единобожия (Втор 6,4: שמע ישראל *(ш^{e}ма’ йисра’эл)*), а также декалог и некоторые другие מצות. Осталь-

ные заповеди имеют или неустановленную по времени природу, или же, особенно с христианской точки зрения, являются лишь временными; именно этот вопрос в диспуте с хазарскими иудеями и обсуждает первоучитель Кирилл.

Ной получил всего лишь семь заповедей, и среди них не было предписания обрезания; поэтому Авраам, которому это предписание было дано, более не хранил Ноевых правил; наконец, Моисей, которому были продиктованы целые книги новых *д^еварим*, строго говоря, не следовал каузативной части союза Бога с Авраамом.

Кирилл, таким образом, излагает тезис об изменчивости союзов Бога с людьми:

аще бо бꙑ Аврамь не ѥлѧ҆ се по ѡбрѣзанїе, нъ дрьжаль Ноѥвь завѣть, не бꙑ се божїи дрȣгъ нарекль, и Мѡѵси же, послѣди пакꙑ написавь законь, прьваго не дрьжа (X,20).

Принципу изменчивости не противоречит то обстоятельство, что Бог, заключая союз (как о нем сообщается в Танахе), обычно не оговаривает срока его действия и не упоминает, что через какое-то время он будет отменен. Кирилл подчеркивает, что Бог,

дав҆ бо Ноѥви законь, не сказа ѥмȣ, ꙗко и доугꙑ имамь дати, нъ въ вѣкꙑ прѣбꙑвающїи въ доушȣ живȣ. ни҆ пакꙑ, Авраамоу ѡбѣтованїа давь, не възвѣсти ѥмȣ, ꙗко и дрȣгꙑ имам҆ дати Мѡѵсеови (X,22–23).

Согласно Кириллу, и некоторые Моисеевы заповеди, равно как и опосредованный им союз с Богом, не являются вечными.

За доказательствами Философ мог бы обратиться к христианским книгам Свщ. Писания, особенно к Посланию к евреям, освященному авторитетом ап. Павла, – в нем совершенно недвусмысленно сказано, что Моисеевы наставления и запреты были установлены μέχρι καιροῦ διορθώσεως, «до времени исправления» (Евр 9,10). Видимо, по тактическим соображениям Кирилл не упоминает об этом Послании, но фактически излагает и отстаивает Павлову точку зрения.

Ссылается же он исключительно на те книги, которые признаются и христианами и иудеями. (Эта его тактика, кстати сказать, также заимствована из Евр – в Евр все доказательства покоятся исключительно на одном Танахе.)

Итак, продолжает Кирилл, хотя иудеи держатся Моисеева союза, Бог намеревается его отменить: **богъ Єзекїнѥмь въпиѥть: ꙗко прѣставлю и, а нинь вамь дамь** (X,25).

Собственно, точно такого суждения в Книге прор. Иезекииля нет, но там имеются близкие мысли о «новом» (חדש (*хадаш*)) духе и сердце (11,19; 36,26) и о предстоящем заключении (нового?) завета мира.

Однако последующая ссылка Кирилла на прор. Иеремию (31,31–33) текстуально точна, и ее границы точно совпадают с выпиской из Иеремии, содержащейся в Евр (8,8–10):

и Єремїа бо рече ꙗвѣ: се дьниѥ гредȣть, глаголѥть господь, и завѣщаю домȣ Іоудовоу и домȣ Ізраилѥвȣ завѣть новь҆, не по завѣтоу, ѥже завѣщахъ къ ѡтьцемь вашимь въ дьни приѥмшомȣ роукȣ ихъ,

извести ю изъ землю єгуптьскъıє, ꙗко тїи не прѣбъıше в завѣтѣ моємь и азь възненавидѣхъ ю. ꙗко се завѣть мои, иже завѣщаю домоу Їизраилевоу по дьнїихь онѣхъ, рече господь: даю законь мои въ помъıшленїа ихь и на срьдьцихъ ихь напишоу ю и боудоу имь въ богъ и тїи боудоуть мнѣ въ люди (X,26–27).

Здесь употреблено то словосочетание ברית חדש *(бᵉрит хадаш)* (в Септуагинте: διαθήκη καινή, по-славянски **завѣтъ новъ**), которое в дальнейшем станет наименованием новизны христианского вероучения, а также совокупности книг христианского Свщ. Писания.

Таким образом, в семантике лексемы *бᵉрит* выявляется СД *(не)постоянства.*

Собственно, хазары признали правоту Кирилла относительно переменчивости союза: **въсакь Жидовинь се вѣсть, въ истинꙋ ꙗко бъıти имать тако** (X,35).

Диспут на этом, однако, не завершился, потому что, по их мнению, время Мессии (*Машиаха*) – когда прекратится действие Моисеева союза, – еще не настало.

(8) В цитате из Иеремии трижды говорится о заключении союзов (старого, *ветхого*, относящегося к исходу евреев из Египта, и *нового*, который еще в перспективе). Соответственно в еврейском тексте употреблено устойчивое (терминированное) словосочетание ברית כרת, выражающее, как уже было сказано, идею церемониального (клятвенного и засвидетельствованного) акта. Соответственно у Аквилы и Симмаха, равно как в Вульгате, даны именно «актовые» переводы: κόψω συνθήκην, συντελέσω συνθήκην, feriam foedus (или в ст. 33: feriam pactum). Между тем Иеремия говорит не только об обновлении союзного акта или о подтверждении союза (что бывало в прошлом), но и о том, что будут заново изложены условия союза, что будет дана *новая каузативная часть.*

Эта каузативная часть, однако, названа не דברים *(деварим)* и не מצות *(мицᵉвот)*, а תורה *(тора(х))*: נתתי את-תורתי *(натати 'эт-торати)* (Иер 31,32), «даю Тору мою». В переводе на русский язык пришлось употребить заимствование из иврита *Тора́*: однословного точного эквивалента в русском языке (да и в других европейских) действительно нет.

Греческий, латинский и славянский переводы – νόμος, lex, **законъ** – семантически ассоциированы с правовой сферой, так что едва ли удачны. Далее будет показано, что תורה – это на только предписания, запреты и наказания, но и вообще определенная цельная совокупность духовных ценностей, восходящих к Богу.

Следовательно, в семантическом пространстве лексемы ברית имеется СД *תורה-соотнесенности.*

Переходим ко второму ключевому слову, вокруг которого развернулась полемика между Кириллом и хазарскими иудеями. Это – то самое слово, которое стало определяющим для 8-й СД лексемы ברית, а именно:

Б. Лексема תורה

(1) Она означает «наставление, поучение, сумму регламентирующих заповедей и всего благочестивого знания, данную через Моисея избранному еврейскому народу». Как говорилось, Бог открывался людям и до Моисея, но его откровения назывались иначе. И лишь когда Моисей взошел на гору Синай, ему было сказано:

אתנה לך את-לחת האבן והתורה *'эт^е^на(х) л^е^ха 'эт-лухот (х)а-'эвен в^е^-(х)а-тора(х)*

т.е. «дам тебе каменные скрижали и Тору» (Исх 24,12).

Многозначное слово תורה получило в Септуагинте перевод лексемой νόμος, на основе которой в дальнейшем сложилось и славянское соответствие **законъ** (удержанное и в синодальной русской Библии).

В самом общем смысле Тора — это все (т.е. любые) сведения, данные Богом через Моисея, а затем и пророков, а также книги, содержащие такие записи. Богодухновенными являются не одни лишь уставы, разрешения, запреты и прочие регламентации, а также исторические повествования, песнопения, обетования, пророчества, похвалы, обличения и т.д. Соответственно в иудаизме Торой называется и Пятикнижие, и весь Танах, и устная Тора (Талмуд: Мишна и Гемара) [1].

Христиане, однако, свои боговдохновенные книги, написанные по-гречески, не могли назвать еврейским словом, в соответствие которому была поставлена лексема νόμος. Таким образом, νόμος в значительном числе контекстов имплицирует именно Тору [2].

Таким образом, для *тора(х)* характерна СД *богооткровения.*

(2) Хотя Тора не сводится к регламентациям, все же в ней имеется обширная регламентирующая часть.

Талмудисты вычитали из Танаха 613 заповедей, в том числе 365 запретов и 248 предписаний. Пророки и интерпретаторы по-разному сокращали это число (Иисус Христос сводил Закон к двум главным заповедям), но тем не менее в Пятикнижии значительный объем занят правовым кодексом. Поэтому терминированный глагол צוה *(цава(х))* «заповедать», выражающий идею божественного установления, устойчиво спаян с лексемой תורה, да и сама Тора, взятая в качестве регламента, называется מצוה (Втор 8,1).

Такова СД *заповедания.*

(3) Кроме того, в Торе есть и вероучение, и космогония, и история, и литургика, и пророчества, и многое другое. Чтобы отличать тексты такого содержания от регламентирующей части, условно назовем их повествованием-наррацией.

---

[1] Строго говоря, устная Тора включает в себя еще Агаду, молитвеник-сидур, ответы раввинов на запросы (т.н. responsa) и комментарии. Она не будет завершена вплоть до прихода Машиаха.

[2] Соответственно в переводах Нового Завета на иврит (старой версии Ф. Делича; новой версии, выполненной иудео-христианами; научной реконструкции Линдсея [8]) лексема *тора(х)* закономерно восстанавливается.

Отсюда СД *нарративности.*

(4) Тора, как богооткровение через Моисея, – это краеугольный камень иудаизма, и хазарские иудеи подчеркивали: **законь Мωѵ̈сѣвь дрьжимь** (16), **мꙑ дръжеще се по немь** (19). Они, конечно, считали Тору единственным путем спасения: **елико се иχь дръжа по законь Мωѵ̈сеовь, все къ богоу ѹгодише** (19).

Христиане же, не отрицая Тору-Закон в целом, не считали для себя обязательными все заповеди без исключения, а те из них, которые сохраняли свое значение, подлежали исполнению не ригористически, а в духе Евангелия свободы. В христианстве контроверза между приверженцами Торы и антилегалистами рассматривалась на апостольском соборе в Иерусалиме, и было принято решение ограничиться минимальными заповедями (Деян 15,29), а другие оставить, в том числе и обрезание.

Соответственно и в Хазарии Философу пришлось выслушать упрек:

вꙑи въздвигше инь законь и попираете божїи законь (19).

Особенно упрекали христиан за отказ от обрезания:

како вꙑ, христїани, обрѣзанїе ωтмещете, а Христоу не ωтврьгшѹ его, нъ по законѹ скончавшѹ? (X,75)

Кирилл в ответ указывал на заместительную роль христианского крещения (X, 76).

Христианство, действительно, обострило вопрос «держания», «хранения», соблюдения Торы. С христианской точки зрения, несоблюдение заповедей «по букве» оборачивается высшим соблюдением их «в духе» (ср. антитезы Нагорной проповеди [Мф 5,21–48]), – но иудеи не принимали подобных доводов.

Отсюда СД *(не)верности.*

(5) Кроме того, христиане, и особенно ап. Павел, учили, что Тора дается лишь в определенное время (т.е. существует не изначально) и сохраняет свое значение лишь на определенное время.

Она, в таком случае, представляет собой, хотя и центральный, но все же эпизод в спасительном замысле Бога (Рим 5,20; Гал 3,19; 2 Кор 3,7–18).

Более того, с их точки зрения, Тора с самого начала была лишь «тенью будущих благ» (Евр 10,1), то есть она была несовершенна и с приходом Христа – устарела, а «ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр 8,13).

Сам Христос, удерживая и одобряя нравственные предписания Торы, как правило, отвергал ритуальные заповеди: например, он объявил религиозно необязательным понятие ритуальной чистоты (Мр 7,2–23). Новизна Христова учения видна в настойчивом употреблении им противительной формулы: λέγω δὲ ὑμῖν – **гл҃ж же вамъ** (так в Мар).

Этим свидетельствуется СД *(не)постоянства.*

(6) В Пятикнижии приведены заповеди о необходимости постоянного изучения Торы (Втор 4,14; 5,28; 6,1; 17,19 и т.д.): само именование תורה происходит от глагола ירה «тыкать, показывать пальцами,

делать знаки», отсюда «указывать путь» (как в прямом смысле [Быт 46,28], так и в переносном [Пс 118,33]), а затем и «наставлять, обучать».

В сочетании с תורה использован глагол למד *(ламад)*, который, выступая в разных основах, может означать как «учить-преподавать», так и «учить-обучаться». Соответствующее отглагольное имя תלמוד *(талмуд)* означает ученость, но не любого рода, а только применительно к Торе (собственно, полное словосочетание таково: תלמוד תורה (*талмуд тора[х]*)). Это (по)знание Торы следует отличать от исполнения заповедей (о чем ниже).

Талмуд содержит совокупность приемов, облегчающих усвоение, — так, предписывается, чтобы каждый дневной фрагмент текста при изучении был пройден четыре раза. Прием повторения является ведущим, а заповедь изучения Торы главенствует в иудаизме.

Между тем некоторые пророки и за ними христиане считали, что так будет не всегда. Кирилл в приведенной им цитате из Иеремии воспроизвел мысль пророка о том, что Бог однажды запишет свой закон прямо в сердцах людей.

Он, правда, оборвал выписку как раз на том месте, где говорится о предстоящей практике отмены заповеди об изучении Торы. «И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: 'познайте Господа', ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого» (Иер 31,34; Евр 8,11).

Таким образом, в фон лексемы תורה входит СД *обучаемости*.

(7) Будучи усвоенной, Тора становится путем земной жизни. Кто-то сказал, что иудаизм — это не *ортодоксия* (=правоверие), а *ортопраксия* (=праводействование), т.е. ригористичное соблюдение точных и временами непостижимых заповедей.

Пророки, однако, отвергали формальное благочестие и номолатрию. Они даже обличали легализм и призывали к принятию Закона сердцем.

Несомненно, опыт подобной праведной жизни ведет к эмоциональной приверженности Торе, и некоторые псалмы (1,17; особенно 118) ее восторженно воспевают. Ср. Пс. 18,8—10 (по Син):

законъ гн҃ь (תורת יהוה, *торат 'адонаи*) непореченъ обраштаѭi дш҃ѧ
съвѣдѣнъе гн҃е (עדות יהוה, *'эдут 'адонаи*) вѣрьно оумѫдрѣıа младенъцıа
оправъданъѣ гн҃ѣ (פקודי יהוה, *пикуде 'адонаи*) права веселıашта сръдьца
заповѣди гн҃ѣ (מצות יהוה, *мицват 'адонаи*) издалече просвѣшташтi очi
страхъ гн҃ь издалече прѣбъıваетъ въ вѣкоу
сѫдъби гн҃ıа (משפתי יהוה, *мишп^{е}те 'адонаи*) истiньнъı оправъданъи вькоупѣ...

По законам псалтырного параллелизма членов (о чем см. у нас в гл. 21) каждый стих периода выражает ту же мысль, что и другой. Отсюда

видно: прославляются отдельные виды заповедей (см. выше А-5), а в итоге прославляется вся Тора как целое.

Отсюда СД *жизневодности*.

Приведя (X,28) в ходе диспута цитату из другой главы Иеремии (6,16–18), Кирилл, однако, устами пророка свидетельствует, что для жестоковыйного народа Тора так и не стала жизневодной. Согласно Иеремии,

словесь моихъ не вънеше и законь мои, иже пророци проповѣдаше, отриноуше (33).

Поэтому, продолжает Кирилл, Бог вступил в союз с языческими народами, которые, как потомки Иафета, также от семени Авраама, отъ негоже мы несмь (66).

(8) Наконец, תורה неразрывно сопряжена с ברית. תורה – это каузативная часть союза-ברית. Пока соблюдаются заповеди, сохраняется и союз, а когда они нарушаются, разрушается и союз. Для обозначения верности Бога союзу употребляется лексема חסד *(хесед)* (от глагола חסד *(хасад)* «проявлять рвение, быть ревностным»), которая лишь приблизительно передается греческим ἔλεος и славянским милость.

Такова СД ברית-*отнесенности*.

* * *

Приступаем к анализу семантики греческих и славянских слов, которыми переводятся ברית и תורה.

Устойчивые соответствия им как в Септуагинте и в греческом Новом Завете, так и в Кирилло-Мефодиевских переводах (в Псалтыри и Евангелии) сейчас хорошо известны.

Между тем было время, когда и толковники из числа седмидесяти, и первоучители еще только выбирали из наличной лексики или создавали заново греч. и слав. средства выражения. При этом они черпали, естественно, из ресурсов этих языков.

Выбранные διαθήκη и νόμος к моменту перевода имели, однако, свою собственную семантику, которая сложилась в развитой национальной культуре, весьма далекой от иудейской. Соответственно эта греческая национально-культурная семантика привносилась сначала в ветхозаветные переводы, а затем и в новозаветные оригинальные книги.

Она присутствовала реально: или оказывала влияние на восприятие переводов, или даже прямо влияла на формирование мысли авторов Нового Завета. Аналогично и первоучители, приискав для διαθήκη – завѣтъ и для νόμος – законъ – в первом случае, правда, можно предполагать и словообразовательную кальку, – включали в свои переводы смыслы из живого (и, может быть, к началу их миссии отчасти уже христианизированного) славянского языка.

В. Лексемы ΔΙΑΘΗΚΗ и **завѣтъ**

(1) одинаково означают некоторое «распоряжение, постановление, указание» (или совокупность распоряжений). В греческом исходный глагол διατίθημι «устанавливать, учреждать» имплицирует одностороннюю волю полномочного лица, его заповедь.

Отсюда СД *заповедания.*

(2) В классическом греческом языке лексема διαθήκη специализировалась в значении Anordnung eines Erblassers hinsichtlich seines Vermögens (Бензелер), т.е. testamentum «юридическое завещание». То же техническое значение сохранялось и в κοινή [διάλεκτος], этом *общем* «пятом» греческом говоре, который распространился по всей экумене и, в частности, употреблялся в Александрии, где, по преданию, действовали 72 переводчика-*толковника.* На *койне* же писали в дальнейшем и авторы Нового Завета — все иудеи (греческое происхождение предполагается лишь по отношению к ап. Луке).

Хотя разговорная природа койне очевидна, все же перед нами кодифицированный литературный язык (т.е. содержащий разнородную терминологию и функционирующий в рамках твердых норм). Следовательно, семантические выводы, получаемые на материале койне, могут быть отнесены к языку, а не к личностному словоупотреблению литератора.

Любые сомнения относительно природы семантики отпадают при обращении к папирусам (этим «берестяным грамотам» эллинизма), написанным малограмотными людьми, потому что папирусы прямо отражают повседневный (= языковой) мир.

В статье διαθήκη словаря [9], учитывающего папирусы, сказано совершенно резолютно: in papyri the word means *testament*, *will*, with absolute unanimity. При этом в качестве подтверждающих цитат приводятся документы, написанные эллинизированными иудеями.

Одновременно в словаре указывается, что в III в. до н.э. лексема διαθήκη могла употребляться и в неспециализированном значении dispositio. Здесь имплицируется, что некоторое облеченное властью лицо или могущественная группа лиц диктует свою волю другому лицу или лицам, причем принимающая сторона полностью безгласна.

Завещание-testamentum, естественно, вступает в силу только после смерти завещателя, о чем говорится, между прочим, и в Евр 9,16—17.

Таким образом, для семантики διαθήκη характерна СД *завещательности.*

Что касается славянского **завѣтъ**, то о его семантике приходится судить лишь на основе переведенных Кириллом и Мефодием текстов. Другие источники отсутствуют, почему и неясно, чтó слово значило до момента перевода. Этимология (**за-вѣтъ** от **вѣщати**, ср.: *ответ, привет, обет, совет, увет, навет, извет,* а также глаголы), как обычно бывает, дает ключ к мотиву наименования, но она не может указать специализированных смыслов.

Поскольку, однако, спайка διαθήκη-**завѣтъ** очень прочна и так как διατίθημι (в значении «оставлять наследство») переводится как **завѣщати и завѣщавати**, надо полагать, что обе семантические доли греческой лексемы были свойственны и славянской. Ср. Лк 22,29: **завѣштаваѭ вамъ. ѣкоже завѣшта мьнѣ о҃тць мои ц҃рство** (Мар).

Г. Лексемы NOMOΣ и **законъ**

(1) одинаково означают «строгий порядок, неуклонно соблюдаемое правило, границы и пределы; закон».

Отсюда СД *непререкаемости.*

(2) По происхождению законы бывают различны. Естественный (природный) закон имеет анонимную природу. В человеческих и божественных законах, данных в установлении (в виде эдикта или богооткровения), обычно хранится память о том, кто дал заповеди.

Отсюда СД *заповедания.*

(3) Естественный закон или закон из области обычного права, а также законы бесписьменных народов не записываются (ср.: ἄγραφος νόμος «неписаный закон»). Так, бесписьменные язычники, по учению ап. Павла (1 Рим 2,14), не лишены нравственного закона, записанного в их сердцах.

После Тертуллиана считается, что и десятисловие принадлежит к естественному закону.

Противопоставленный ему «закон откровения» также может не записываться, но все же и записывается. Фиксируются на письме, естественно, и человеческие законы.

По данным [9; статья νόμος], фраза ἐν νόμῳ γέγραπται «записано в законе» встречается у юристов начиная с IV в. до н.э. Они же свидетельствуют, что νομικός «законник» всегда работает с письменными документами: это или юрист, знаток римского права, или нотариус, сличающий и заверяющий документы.

Отсюда СД *записанности.*

(4) Человеческие и (по христианскому учению) некоторые божественные законы не вечны и имеют лишь временное применение. Обычно их отменяет сам законодатель: ср. Лк 16,16 (Мар): **законъ и пророки до иоана.**

Такова СД (*не*)*постоянства.*

Что касается семантики слав. **законъ**, то сохраняют силу оговорки, сделанные применительно к лексеме **завѣтъ**.

Исходя из того, что основа -*кон*- означает «начало и конец, границы и пределы», правдоподобна этимология Преображенского, согласно которой νόμος и **законъ** надо интерпретировать по аналогии с *запрет, за-град-а*, т.е. как рубеж, дальше которого не преступают.

Если относительно **за-вѣтъ** словообразовательное калькирование не исключается, то **законъ** не есть калька.

* * *

Итак, в четырех исчислениях получены списки семантических долей.

Семантические доли (СД) объективируют, делают доступными для анализа не только привычные лексические понятия, но и т.н. *фоновые знания*. В именованиях СД использовался унифицированный метаязык, восходящий к естественному русскому языку, но все же и сознательно отчужденный от него (поскольку применялась необычная деривация).

Собственно, вид метаязыка для записи СД – безразличен, потому что по своей природе СД – невербальны. Вследствие их невербальности и возможны переводы.

В общем случае достаточно одной общей СД, чтобы слово одного языка (скажем, иврита) было поставлено в соответствие слову другого (скажем, греческого). Чем больше таких (по функции) связывающих, *копулятивных*, СД, тем полнее соответствие слов. В условиях разнородности культур, однако, тождества, как правило, не бывает.

Отсюда характерная для переводчика задача (решаемая, конечно, интуитивно): подыскать, предположим, для ברית греч. слово с как можно большим количеством копулятивных СД.

Оказывается такой поиск вообще безрезультатным, тогда осуществляется или заимствование, или словообразовательное калькирование, т.е. в переводящий язык вводится новая лексема.

Но и в случае успешного поиска, особенно когда речь идет о терминах, все же имеет место языкотворчество, потому что включение неполного соответствия в новую словосочетаемость ведет к транспозиции, о которой подробнее у нас говорилось раньше, в главе 3.

Из восьми СД лексемы ברית и двух СД διαθήκη копулятивными оказались две: А-5 (*заповедание*) и В-1 (опять-таки *заповедание*). Этого было для толковников достаточно, чтобы остановиться на διαθήκη.

Акила и Симмах, однако, взяли συνθήκη «союз» – слово, в котором приставка συν- имплицирует (А-1) *взаимообязательность*, – и тем самым повысили число копулятивных сем.

Тем не менее изменить традицию им было не по силам, и прежде всего потому, что версия Септуагинты (т.е. διαθήκη) уже была воспринята авторами Нового Завета.

Подчеркнем, что СД В-2 (*завещательность*, т.е. посмертная воля) лексеме ברית была чужда. Действительно, когда в Танахе встречается ситуация «посмертной воли» (2 Цар 17,23, Ис 38,1), мы видим описательное выражение צוה לביתך *(цава(х) л^ебетеха)* (заповѣдати // ѹстроити домоу своѥмоу), а во внебиблейском языке и до сих пор употребляется лексема другой основы (צואה (*цава'а[х]*)).

С другой стороны, эта СД настолько характерна для διαθήκη, что «новый завет» Иисуса Христа в новозаветных же источниках иногда понимается не как «союз», а именно как посмертная воля, исполнение которой началось после крестной смерти завещателя (Евр 9,16–17). Цитируем по Христ.

идеже бо завѣтъ, съмьрти потрѣба бывати на завѣщавающаго, ... понеже ничегоже не можеть, егда живъ есть завѣщавыи.

Из этого примера видно, что наряду с *копулятивными* СД – они сближают лексику двух языков – имеются и *дивергентные* СД, т.е. такие, которые эту лексику разводят.

Аналогично устанавливаются копулятивные и дивергентные СД по отношению к паре *тора(х)* и νόμος: копулятивной опять-таки оказывается всего одна СД (*властного) заповедания* (Б-2; Г-2), а среди дивергентных наиболее важна СД Б-1 (*богооткровение*), потому что она конфликтует с представлением о конвенциональности человеческого νόμος'а.

Не менее существенны и дивергентные СД Б-3 и Б-4: во-первых, не бывает такого, чтобы νόμος как свод законов содержал в себе исторические, пророческие или иные неюридические тексты; во-вторых, соблюдение νόμος'а не имеет религиозного значения.

Надо здесь оговориться, что выше имелись в виду те смыслы лексем διαθήκη и νόμος (соответственно **законъ** и **завѣтъ**), которые были им свойственны **до** осуществления переводческой деятельности. Следовательно, выше говорилось о семантике койне и древнеславянского, когда толковники лишь готовились к своим трудам, а первоучители, составив буквы, взялись за самую первую фразу Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

Если согласиться с предпринятым нами анализом, то может показаться, что, поскольку διαθήκη и νόμος обладают общей копулятивной СД (В-1; Г-2), перед нами синонимы. Тем не менее наличие только одной общей СД, как правило (впрочем, знающее исключения), всего лишь сигнализирует, что оба слова входят в одно лексико-семантическое поле.

Действительно, той же самой СД *заповедания* обладает весь ряд (упомянутой ранее) тематической лексики: μαρτυρία, δικαίωμα, κρῖμα, ἐντολή и **съвѣдѣние, оправъдание, сѫдъ, заповѣдь.**

Если предъявлять слова из подобного ряда (т.е. только с одной копулятивной СД) носителям языка одно за другим, то они не воспринимаются как равнозначные (т.е. как синонимы): *завещание*, *завет* – это одно, а *закон* – другое, и *закон* не есть *завещание*.

Более того, и две-три копулятивные СД – как между ברית и תורה (А-5, Б-2; А-6 Б-4; А-7, Б-5) – также не создают равнозначности (при условии, что слова изымаются из контекста). Если апеллировать к опыту носителей языка, то для них ברית «союз» и תורה «учение» – явно не одно и тоже.

Вероятно, копулятивные СД должны значительно превосходить дивергентные – впрочем, точный порог механически не устанавливается. А уж если дивергентные СД превалируют, то синонимичность заведомо исключается.

Вернемся к давнему диспуту в столице Хазарии: в свете сказанного выходит, что правы хазарские мудрецы с их тезисом: **ино есть законь, ино же завѣть** – и не прав первоучитель Кирилл, который утверждал: **законъ се наричеть завѣть.**

Хазарские иудеи – носители библейского иврита, книжники и начетчики, и их живая реакция представляется вполне понятной. Позицию Кирилла, напротив, трудно понять: ведь и по-гречески διαθήκη и νόμος и по-славянски **завѣтъ** и **законъ**, как мы видели, не равнозначны!

И тем не менее спор о словах заканчивается совсем неожиданно. Спорщики о вере редко признают правоту друг друга, а чаще (как это было, например, в диспуте Кирилла с агарянами) расходятся, так и не поколебавшись в своих убеждениях.

Иначе было у хазар: после того как Кирилл привел еще несколько аргументов, иудеи признали его правоту!

штвѣщаше Іоудеи къ немоу: тако и мы дрьжимь, іако тако законь нарицаеть се завѣтъ (X, 19).

* * *

В чем же состояли аргументы Кирилла, оказавшиеся столько убедительными?

Непосредственно перед тем, как согласиться хазарам, Кирилл привел две выписки из Танаха.

Он предложил цитату из книги прор. Иеремии (11,2–4):

послоушаите завѣта сего..., прокльть человѣкъ, иже не послоушаеть слово завѣта сего, иже заповѣдахь штьцемь вашимь (18).

Здесь **завѣтъ** соответствует ожидаемым ברית и διαθήκη.

Кирилл привел также фрагмент из книги Бытия (17,13), относящийся к союзу с Авраамом:

богъ бо глагола къ Авраамоу: даю законь мои въ пльти вашеи, іеже и знаменїе нарече, іако боудеть междоу мною и тобою (17).

Если теперь обратиться к первоисточникам, то в качестве соответствий окажутся не ожидаемые תורה и νόμος, а как раз неожиданные ברית и διαθήκη. Сначала в голову приходит мысль о возможной порче текста (ибо спайка ברית-διαθήκη-**завѣтъ** очень прочна), но поскольку именно **законъ** проходит по всем рукописям, содержащим Житие, предположение о порче приходится оставить.

Если же текст исправен, то есть от чего встать в тупик.

Почему отлично начитанные и внимательные иудеи, которые уже однажды заметили, что Кирилл заменил **завѣтъ** на **законъ** (ср. выше: Быт 9,9; X, 11, 16), и, несомненно, постоянно были настороже, сейчас не только не возразили, но в итоге даже согласились с первоучителем?

В поисках ответа исходим из того, что доводы Кирилла не могли быть воспроизведены в Житии достаточно полно. Действительно, списатель Жития сообщает: **шть многа же се мы оукращьше въ малѣ положихшмъ селико памети ради** (X,95). Сейчас, видимо, нам надо пройти путь, обратный по отношению к тому, который проделал агиограф, т.е. от «мала» положить «многа».

Выше рассмотрением контекстов Свщ. Писания мы предприняли

исчисление ряда СД для лексемы ברית. Посмотрим теперь, какие доли из этого ряда реализованы в суждениях Кирилла.

Относительно союза с Ноем первоучитель говорит, что данный праотцу закон был трьми заповѣдми дрьжимь (X,12), а именно: вся ꙗдите, ꙗко зелиѥ травноѥ, елико на небеси и ѥлико на земли и елико въ водахъ, развѣ меса въ крьви доуша ѥго не ꙗдите. и иже пролѣѥть крьвь чловѣка, да пролѣеть се своꙗ ѥго въ нѥѥ мѣсто (X,13,14).

Хотя союз с Ноем был церемониальным, клятвенным и свидетельствованным (радуга стала памятником первого союза), хотя он был взаимообязательным (Бог обетовал, что смена дня и ночи, а также времен года никогда не прекратится), – все же не эти СД представлены в комментарии Кирилла, а СД А-5 (*заповедания*).

Когда же Кирилл обращается ко второму ветхозаветному союзу (союзу с Авраамом), то он опять-таки отсылает к той же СД А-5. Закон, по его словам, дань въ обрѣзанїи (9), дань въ пльти (17), т.е. снова имеется в виду не церемония заключения договора (которая в Танахе описана подробно; Быт 15,9–11,17–18), не знак союза, а – обетования, уставы, запреты, предписания, т.е. заповеди, составившие условия договора.

Точно так же и по отношению к третьему союзу (с Моисеем) – причем здесь особенно явственно – Кирилла интересует не акт заключения договора и обстоятельства его преподания, а исключительно его содержание, установочная часть (causa), т.е. (как он говорит) слово завѣта. Таков и смысл приведенной им выписки из прор. Иеремии, относящейся к заключению союза через Моисея:

проклеть чловѣкъ, иже не послоушаеть слово завѣта сего, иже заповѣдахь ѡтьцемь вашимь въ дьни, в нѥже изведохь ѥ изь землѣ егѵпьтьскꙑѥ (18).

В этой выписке в Танахе представлен глагол צוה *(цава(х))* заповѣдати, которым обычно называется выражение воли Божией.

Наконец, и четвертый союз, завѣть новь (26), рассматривается Кириллом, и в той пространной цитате из Иеремии (31,31–33), которую мы уже рассматривали (в ходе анализа СД А-7), ברית и תורה отчетливо поставлены в одинаковые контексты, представляющие собой параллелизм-тавтологию, что характерно для пророческих книг:

се завѣть мои (ברית), иже завѣщаю домоу Ізраилѥвоу по дьнїихь ѡнѣхь, рече господь: даю законь мои (את-תורתי) (*'эт-торати*)) въ помꙑшлѥнїа ихь (X,27).

Здесь явно совмещен акт заключения союза с изложением его содержания, что, кстати, некоторые экзегеты, стоящие на позициях синкретизма, отмечают и в установочных словах Иисуса Христа:

се естъ кръвъ моѣ новааго завѣта. проливаемаа за мъногꙑ въ отъдание грѣхомъ (Мф 26,28 Мар).

Таким образом, в диспуте с хазарами ключевое слово *бᵉрит* представлено через актуализацию СД А-7 (*заповедание*). Другая СД, которая также вычленяется из контекстов, – это А-5 (*[не]верность*):

послоушаите завѣта сего (18);
иже не послоушаеть слово завѣта сего (там же);
дрьжаль Ноевь завѣть (20);
Мωѵси ... прьваго (завѣта) не дрьжа (там же);
тїи не прѣбъıше вь завѣтѣ моемь (26).

Что касается пары *тора(х)*-законъ, то те же две СД представлены в контекстах диспута.

Во-первых, это СД *заповедания*:
законь дасть богъ чловѣкωмь (4);
не Ноеви ли богь законь дасть прьвѣ (11);
даю законь мои (17);
мъıи ... ωть бога законь приемше (21);
дав бо Ноеви законь (22).

Во-вторых, это СД (*не*)*верности*:
прьвъı законь дрьжите (5);
въıи въздвигше инь законь и попираете божїи законь (19);
прьваго (закона) не дрьжа (20);
божїа заповѣдь тверда прѣбъıваеть (21);
законь мои ... ωтриноуше (33);
по всемоу храни законь (39);
Христь не ωтвргшоу его (закона)(75).

Уместно заметить, что обе эти СД встречаются в контекстах Танаха и Нового Завета гораздо чаще, чем другие. Отсюда весьма развитая устойчивая сочетаемость лексики для выражения указанных двух смыслов.

Приводим лишь малую часть подобной словосочетаемости, причем ограничиваемся только глаголами с прямым дополнением. Ниже в сочетаниях в качестве дополнения могут одинаково стоять как завѣтъ, так и законъ (под цифрой I – с СД А-7; под II – с СД-5):

I положити,
заповѣдати,
съказати,
(ı)авити,
об(ı)авити,
въсприıати,
въздвигнѫти,
прѣставити,
прѣмѣнити,
оутврьдити и т.д.;

II творити,
отъметати,
оставити,
(о)скврьнити,
разорити,
(не) дѣлати,
(не) поминати,
(не) (съ)хранити,
(не) забъıти,
прѣстѫпити,
(не) вѣдати,
(не) приıати,
оклеветати,
осѫждати,
испльнати,
оупраздьнити и др.

Материал можно увеличить: словосочетаемости и контекстов, в которых завѣтъ может стоять на месте законъ, – много. Подобная взаимозамена не может быть случайной.

Следует обратить внимание: она возможна только при реализации

СД А-7 и А-5. Если же в контекстах реализуются семы, скажем, *церемониальности, клятвенности, обучаемости* или *жизневодности* (соответственно А-1, А-2, Б-6 и Б-7), то оба слова могут быть противопоставлены друг другу по смыслу.

Теперь можно высказать догадку о том, каким образом Кирилл убедил хазарских иудеев: в контекстах, когда заповедуется causa союза, он показал – причем дважды! – правомерность замены лексемы завѣтъ на лексему законъ (подразумевается: Моисеев). Если возможна замена – а хазарские мудрецы признали такую возможность, – то в данных контекстах слова равнозначны. Разумные диспутанты согласились с таким логическим выводом.

Между прочим, отголосок привязанности к контексту виден и в условной форме согласия хазар:

тако и мы дрьжимь, ꙗко тако законь нарицаеть се завѣтъ (X,19).

Это настойчивое тако, тако (т.е. «в данном случае») имплицитует: не всегда!

Предпринимая контекстные отождествления, Кирилл Философ ведет себя как Филолог: он на время уходит из богословия. Может быть, здесь сказалась школа патр. Фотия, наставника слав. первоучителя, который, особенно в молодости, много занимался словарной работой.

Когда же Кирилл вернулся на почву богословия, то оказалось возможным применить понятие תורה не только к откровению на Синае, но и к союзам с Авраамом и Ноем. Иначе говоря, филология помогла взять верх в богословском диспуте.

Ссылаясь на Танах (Притч 8,22), иудеи и сами признавали, что תורה (в притчах Соломона, собственно, חכמה *(хохма[х])* «премудрость») была на первом месте среди семи «вещей», сотворенных Богом еще до космогонии. Отождествление Кирилла еще раз закрепило законъ не только за Моисеем, но и за Авраамом, праотцем как иудеев, так и других народов (X,40,65).

Отсюда будет сделан вывод о правомерности отъятия закона от иудеев, семени Сима, и преподании его христианским народам семени Иафета, ѿть негоже мы ѥсмь (X,66).

Впрочем, надо остановиться и оставить в стороне бегло намеченную связь между תורה и חכמה, хотя постоянный атрибут Кирилла – Философ – и направляет наше внимание к синонимике Премудрости и Торы (впрочем, см. у нас гл. 8).

Изложенное, надо надеяться, убеждает, что семантические пространства и ассоциативные поля слов завѣтъ и законъ, – причем как в переводных, так и в оригинальных текстах, – зависят не от διαθήκη и не от νόμος, а от стоящих за этими греческими лексемами евр. слов. Имеем в виду, конечно, языковое сознание книжника, а не массовое, «народное».

Хотя терминотворчество первоучителей славян протекало, казалось бы, под воздействием одного греческого языка, все же эта κοινή Септуагинты и Нового Завета была настолько проникнута духом (време-

нами и формой) иврита (и отчасти арамейского языка), что греческий язык ничуть не задерживал проникновения семитизмов во вновь создаваемый первый литературный язык славянства.

Кроме того, едва ли приходится сомневаться в том, что Кирилл хотя бы читал на иврите (ср.: XII,17; здесь цитата из Ис 66,18 приведена в евр. версии). Следовательно, семитизмы могли вводиться им и непосредственно.

С учетом сказанного представляется перспективным привлечение евр. лексики Танаха (о специфике которой см. [10–12]) к изучению ключевых славянских слов-терминов.

Лексическая семантика Танаха через посредство церковнославаянского языка вошла в духовный мир славянских народов православной традиции.

Литература

1. Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Recensuerunt et illustraverunt F.Grivec et F.Tomšič // Radovi Staroslovenskog Instituta, kn. 4. Zagreb, 1960.

2. *Лавров П.А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды Славянской комиссии. Т. I. Л., 1930.

3. *Гранде Б.М.* Грамматический очерк языка иврит // Иврит-русский словарь / Составил Ф.Л. Шапиро. Под ред. проф. Б.М. Гранде. М., 1963.

4. *Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962.

5. *Коковцев П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932.

6. *Берлин И.* Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. Пг., 1919.

7. *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Лингвострановедческая теория слова. М., 1980.

8. *Lindsey R.L.* A Hebrew Translation of the Gospel of Mark. Jerusalem, s.a.

9. The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri... by J.H.Moulton and G.Milligan. London, 1914–1929.

10. *Barr J.* The Semantics of Biblical Language. Oxford, 1961.

11. *Hill D.* Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms. Cambridge, 1967.

12. *Kedar B.* Biblische Semantik. Eine Einführung. Stuttgart u.a., 1981.

Глава 6

СЛУЧАЙ ЗАИМСТВОВАНИЯ: акрогонией камень

В самом начале ЕГ в качестве ключевого слова употреблена лексема *камень* и ее синонимы. Имея в виду чернь, распявшую Христа, составитель гомилии образно говорит, что законопрѣстѫпьници... потькѫ сѧ въ акрогониеі камень Х(рьст)ъ. і сами съкроушишѧ сѧ. Пръвръгѫ сѧ въ твръдъі камень, нъ въ пѣнъі влънъі ихъ разідѫ сѧ. Потъкѫ сѧ о наковалѣ непобѣдімемь. нъ сами сътьрені бъішѧ. Възнѣсѧ на дрѣво камень. и съшедъ оумрътви іѧ. Весь текст, и особенно последняя фраза, свидетельствует о том, что лексема камень и близкая ей по смыслу лексема наковало употреблены в переносном, образном значении. Обратим внимание на атрибуты этой лексемы: в одном случае имеем твръдъі камень, что вполне прозрачно, а в другом — акрогониеі камень, и данное словосочетание, в котором заимствование выступает как имя прилагательное — а такое наблюдается редко, — заслуживает комментария.

Ср. греческий исходный текст: Προσέκοψαν τῷ ἀκρογωνίῳ λίθῳ Χριστῷ, ἀλλ᾽ αὐτοὶ συνετρίβησαν. Помещенный выше текст (напомним, что мы следуем за изданием А.Вайана) отражает К, древнейший славянский гомилиарий. Также и в М (четвертом по древности славянском гомилиарии) наличествует заимствование: потькноут се вь акрогониіеи камене х(рьст)а. и сами скроушише се. В С (на втором месте по древности) вместо заимствования читается однокоренное славянское слово: потъкнѫшѧ сѧ въ ѫгълнъіи камень х(рьст)а. Во всех других источниках, учтенных Вайаном, а также в Г (по изданию Ивановой-Мирчевой и Икономовой) имеем кальку (композит из двух основ); ср. Г: пристѫпишѫ краиѫглъномоу камени х(рьст)оу.

Греческое словосочетание ἀκρογωνιαῖος λίθος встречается в ЕГ еще раз: ἐν τῇ φάτνῃ τικτόμενος, καὶ ἐν μέσῳ τῶν δύο λαῶν λίθος ἀκρογωνιαῖος κείμενος. В этом случае и в К, и в С читается однокоренное славянское слово: въ ѣслехъ раждаіѧ сѧ і по срѣдѣ дъвоіхъ люди камень ѫгъленъ лежѧ.

Бросается в глаза, что точно соответствующая ключевому греческому термину славянская двухчастная калька краіеѫгъльнъ в древнейших текстах отсутствует — ее нет ни в К, ни в С, ни в М. Лексема краіеѫгъльнъ, согласно данным Словаря стсл. языка, встречается в трех апостолах XII в. (Христианопольтанском, Охридском и Слепченском) и в одном паримейнике XIII в. (Григоровича). Поскольку соот-

ветствующая статья словаря снабжена пометой Exh. (=exhaustum), можно быть уверенным, что в источниках старославянского «канона» она отсутствует. (И.И. Срезневский, правда, отмечает ее и среди памятников XI в., но все же за рамками «канона».)

Изложенное делает вероятным предположение, что в Великой Моравии (равно как, естественно, и в Византии) для выражения ключевого терминологического словосочетания ἀκρογωνιαῖος λίθος употреблялись конкурирующие формы – или заимствование, или однокоренная лексема, а переход к двухкоренной кальке (которая одна адекватно и вразумительно передает содержание греческого источника) состоялся на следующем за великоморавским эволюционном этапе.

Чтобы разобраться в сложной семантике интересующего нас словосочетания, необходимо, как и в случае с термином оусънѧти/ оусъпити, рассмотреть историко-культурный и теолого-философский контекст, в котором сформировалось разветвленное смысловое поле греческого ἀκρογωνιαῖος λίθος.

Этот греческий двусловный номинативный термин (от ἄκρον «вершина, край, конец, граница» и γωνία «угол») восходит к строительному делу. По толкованию патристического словаря Лампе, краеугольный камень – это «камень, на самом конце угла или на вершине пирамиды, обелиска, который вытесывается до своего помещения на нужное место, так что если он не подойдет, будучи поставлен на место, все строение может оказаться непригодным»; по толкованию митр. Софрония, автора греческого Словаря Нового Завета [1], это такой камень, который кладется в основание всего строения, т.е. в фундамент, так что именно он держит на себе все строение (συνέχει καὶ συνκρατεῖ ἅπασαν τὴν οἰκαδομήν). Как бы то ни было, центральная для архитектурного сооружения роль краеугольного камня совершенно ясна. Греческим синонимичным терминологическим словосочетанием является выражение κεφαλὴ γωνίας.

Оба выражения (ὁ ἀκρογωνιαῖος λίθος и κεφαλὴ γωνίας) еще в писаниях Ветхого Завета приобрели метафорическую семантику (которая интересна, но для нашего материала второстепенна). В новозаветной терминологии словосочетания выражали не менее пяти семантических долей.

Прежде всего, (1) новозаветная экзегеза путем прообразовательной интерпретации отнесла понятие «краеугольного камня» и «главы угла» к ожидавшемуся Мессии, т.е. к Иисусу Христу. Эта мысль подспудно присутствует в евангельских и апостольских чтениях, но совершенно эксплицитно она выражена лишь в Еф 2,20 (цитируем по Слепченскому апостолу: сѫщоу краиѫглъноу самомоу Ис(оусоу) х(рист)оу). Далее, (2) подчеркивается высочайшая, ни с чем не сравнимая ценность «краеугольного камня». В паремийниках содержится соответствующее пророчество Исайи (28, 16): се азъ вълагаю въ основаниꙗ сионова. камень... краиоугольнъ избьранъ. акрогони чьстьнъ основаниꙗ, и данная цитата повторяется в 1 Петр 2,6 в той же самой форме. Кроме того, (3) высказано пророчество, что драгоценный «краеугольный камень»

будет многими отвергнут. В Псалтыри (117,22, цитируем по Синайской псалтыри) сказано, что его не врѣдоу сътворишѧ зиждѫштеі, и соответствующая аллюзия наличествует у всех трех евангелистов-синоптиков, например Мф 21,42 (цитируем по Мариинскому евангелию): гл(агол)а имъ и(соу)с(ъ) ... камень ѥгоже не врѣдоу сътворишѧ зиждѫштеи (точно так же Мр 12, 10 и Лк 20, 17). Далее, (4) выражено убеждение, согласно которому «краеугольный камень», даже будучи отверженным, все-таки вполне выполнит свое назначение. Эта мысль обычно образует продолжение предыдущей семантической доли: псалом 117,22 продолжается словами камень иже не врѣдоу сътворишѧ зиждѫштеі. сь бъістъ въ главѫ ѫгълоу, и за псалмом строго следуют и синоптические евангелисты. Наконец, (5) выражена альтернатива: отвергнувшие «краеугольный камень» — непременно «погибнут», а принявшие его — столь же безусловно «спасутся». Поэтому для тех, кто его отверг, «камень» приобрел и еще одно, третье, наименование — камень прѣтъіканиꙗ (λίθος προσκόμματος). Исходная мысль выражена опять-таки в Ветхом Завете: ср. Ис 8,14: и не ѣко камень прѣтъіканию оутъкнетъ сѧ; она повторяется и новозаветными авторами, хотя и в ином отнесении, — ср. Рим 9,32—33 (цитируем по Христианополитанскому апостолу): прѣтъкоша бо сѧ о камень прѣтъіканиꙗ, ꙗкоже ѥсть писано. се полагаю въ сионѣ камень прѣтъіканию. В синоптических чтениях у Мф и Лк это мнение выражено в том виде, в каком мы его находим в ЕГ; ср. Мф 21,42: и падъі на камене семъ съкроушитъ сѧ. а на немъже падетъ сътъретъ і. (Следовательно, вполне вероятно, что в ЕГ перед нами не просто аллюзия, а прямая цитата.) Для тех, кто его принял, «камень» приобрел, напротив, наименование камень спасениꙗ (Деян 4,11; см. также Рим 10,11).

Надо в заключение подчеркнуть, что все пять семантических долей, характерных для новозаветной письменности, типичны и для патристической литературы. Патристический лексикон в этой связи приводит имена Иустина Мученика (Философа), Григория Назианзина, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Иоанна Дамаскина. Реализация этих же семантических долей прослеживается в литургических текстах (например, в октябрьской минее 1096 г., в Путятиной минее XI в., в Октоихе XIII в.: все три источника — по указанию И.И. Срезневского).

По нашему мнению, вариантное употребление в ЕГ как акрогониеи камень, так и ѫгъльнъ камень — причем точно такое же распределение наблюдается и в К, и в М — отражает две попытки отыскать адекватный славянский термин для греческого ἀκρογωνιαῖος λίθος. Словосочетание с заимствованием совсем не ассимилировано славянским языком и, вероятно, непонятно одноязычному славянину. Словосочетание с прилагательным ѫгъльнъ содержит очевидные и большие смысловые потери. Поиск адекватного перевыражения был завершен, когда сформировалась словообразовательная калька краѥѫгъльнъ, однако появление кальки нам следует вывести за пределы великоморавского этапа развития всеславянского литературного языка.

Великоморавский этап, вероятно, вообще можно считать критическим временем для судьбы ряда заимствований (безразлично – принесенных из Византии или предложенных на земле Великой Моравии). Так, в ЕГ представлены греческие слова, употребленные в переведенных еще в Царьграде евангельских текстах, но замененные на славянские в последующие периоды. Ср.: (36) **и катапетазмѫ црькъвънѫѩ раздъравъша**; с течением времени грецизм был вытеснен славянскими терминами **опона** или **завѣса**. Ср. также: (36) **сьмѣренааго Iсоуса тектонова**; уже в М имеем замену грецизма на **I(соу)са дрѣводѣлина**, и в дальнейшем **дрѣводѣлꙗ** часто замещает **тектонъ**. Ср., наконец: (42) **которъıмъ бо страхомъ б(ожи)и плъти тои съвлачи лентии**; по указанию Вайана, в Златоусте XIII в. здесь стоит вместо **лентии** – **ризами**, а в других источниках встречается также **понꙗва**. С другой стороны, в ЕГ широко употребляются «устойчивые» греческие заимствования, т.е. те слова, которые уже вошли или потом войдут в активный словарный фонд нового литературного языка. Наконец, в некоторых терминах-грецизмах, которые задержатся в языке, текст ЕГ обнаруживает колебания фонетической и морфологической формы. Например, существительные **херовимъ** и **серафимъ** в некоторых местах не склоняются (как и в древнейших евангелиях), а иногда включаются в славянские морфологические парадигмы. Ср. (46) **ѥгоже херовимъ трепещѫтъ... и варѩѫтъ херовимъ и прѣтѣкаѩѫтъ серафимъ** (иные источники дают здесь обычные формы множественного числа на **-ми**); (78–80) **повелѣхъ херовимомъ рабъскъı стрѣщи тѧ** («нормальное» склонение) **сътворѫ херовимъ покланꙗти ти сѧ** (отсутствие склонения, и это в пределах одной и той же фразы!). Все же тенденция к включению заимствования в морфологическую систему славянского языка превалирует; ср. отыменное прилагательное в словосочетании (80) **херовимьскъıи прѣстолъ**, а также редчайший случай образования от заимствования превосходной степени сравнения: (46) **блажѫ Iосифа и никодима. бъıсте бо прѣжде херовимъ херовимѣиша** (хотя в греческом нет основы для сравнения: γέγοναι γὰρ πρὸ τῶν Χερουβὶμ Χερουβίμ).

Для великоморавского этапа, можно думать, было характерно использование грецизмов (а не калек и не славянских эквивалентов) в случаях затрудненных и особенно ответственных переводов. Так, в ЕГ встречается центральный теолого-философский термин греческой патристики οὐσία; он не переводится: (34) **въ истинѫ богатъ** (имеется в виду Иосиф Аримафейский), **ѣко соугоубѫѩ оусиѫ х(рьсто)вѫ отъ пилата приѩтъ**. Между тем славянский эквивалент данного термина одновременен заимствованию: в Синайском евхологии встречается и **сѫщьство и ѥдиносѫщиѥ**.

Литература

1. Λεξικὸν τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ὑπὸ Σωφρονίου Εὐστρατιάδου, Μητροπολίτου Λεοντοπόλεως. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, 1910, σελ. 37.

Глава 7

ДВА СЛУЧАЯ *КАЛЬКИРОВАНИЯ*: **безначальнъ; неистьлѣньнъ**

Выше на показательных примерах мы рассмотрели два технических приема терминотворчества – транспозицию и заимствование. Третий прием – это калькирование, т.е. перенос из греческого языка в славянский лексико-семантических моделей при заполнении их славянскими лексическими основами или славянскими средствами деривации.

ЕГ отличается весьма развитым теолого-философским языком, который в принципе типичен для патристической литературы. В частности, в гомилии заметны следы апофатического богословствования. Апофатическая спекулятивная мысль покоится на признании непознаваемости божественного существа, поэтому большинство приписываемых ему атрибутов носит негативный, отрицательный характер. Вот и в ЕГ, в ее греческом тексте, находим, в частности, два центральных апофатических термина – ἄναρχος и ἄφθαρτος.

Первый термин (ἄναρχος) обнаруживается в заключительной формуле-клише: **иемоуже слава и дрьжава, съ безначалънъıимъ о(ть)ц(е)мъ** (σὺν τῷ ἀνάρχῳ Πατρί); эта формула интересна своей полемичностью: «безначальность» закрепляется только за первым лицом Троицы, но отрицается по отношению ко второму лицу (которое «рождается» от первого) и по отношению к третьему лицу (которое «исходит» из первого).

Второй термин (ἄφθαρτος) непосредственно включен в изложение: (30) **х(рьст)ъ... вьзиде въ въıспрьни І(ероусали)мъ... ѣко пръвѣнець неистьлѣнень із мрътвъıхъ**. Понятие «нетленности» как апофатический атрибут не менее важно, чем понятие «безначальности». Славянским калькам на **без/бес-** и на **не-** суждена длительная история развития (в ЕГ встречаются еще: **бесцѣньнъ, безмѫжьнъ, бесхрамъникъ** и т.д.), причем, по данным Стсл. словаря, свое начало подобные кальки (если иметь в виду философско-теологические термины) берут именно на великоморавском этапе эволюции всеславянского литературного языка.

Наряду с апофатическими атрибутами, ЕГ обладает и еще одним признаком влияния ареопагитик: в ней дважды перечисляются чины небесной иерархии, причем в терминотворчестве для славянского именования чинов использованы три приема – *транспозиция* (**силъı** – δυνάμεις, **владъıчьствиꙗ** – ἀρχαί, **прѣстоли** – θρόνοι; ср. также: **чинове** – τάξεις), *заимствование* (**херовимъ, серафимъ**) и *калькирование*.

В одном случае (60) все девять чинов небесной иерархии просто названы: **тысѫшта тысѫштами имы аггелъ и архангелъ, властии, владычьствии, господьствии, силъ и прѣстолъ, шестокрилатьць** (ἑξαπτερύγων) **многоочитыихъ небесьныихъ чиновъ** (κολυμμάτων οὐρανίων ταγμάτων). В другом случае (46) номенклатура небесной иерархии включена в динамичный контекст: **и варѩтъ херовимъ, и прѣтѣкаѩтъ серафимъ, и с нима носѧтъ прѣстол(и), и покрываѩтъ шестокрильнии, и трепешьѫтъ многоочитии... и прикрываѩтъ силы, и поѩтъ владычьствиꙗ**. Две кальки, представленные в выписках, — **шестокрильнии (шестокрильныи, шестокрилатьцы, шестокрилатыи)** и **мъногоочиныи** — отражают ветхозаветное представление (Ис 6,2) о херувимах и серафимах, поэтому оба слова косвенно называют как раз указанный чин иерархии.

Другие кальки, представленные в ЕГ, также весьма обогащают теолого-философский терминологический фонд, причем нередко мы наблюдаем центральные, ключевые термины:

пръвозъданъ — πρωτόπλαστος,
творьць — ποιητής,
порозьство/порождьство — ἀναγέννησις,
животворѧштии — ζωοποιῶν,
рѫкописаниѥ — χειρόγραφον.

Глава 8

СЛУЧАЙ *МЕНТАЛИЗАЦИИ*: моудрость VERSUS прѣмоудрость

С помощью приемов транспозиции, заимствования и калькирования была создана основная масса славянской теолого-философской, вообще научной терминологии. В образной форме о процессе перестройки славянского языка язычников в насыщенный терминами христианский литературный язык хорошо сказал о. Павел Флоренский: «Сам язык, еще незапятнанный и гибкий, доверчиво дает устроить из себя сосуд благодати. [...] Православие должно было запечатлеться на этом воске со всеми особенностями той передачи, к которой предназначило Провидение первоучителя славян, духовного родителя русского народа – св. равноапостольного Константина, в монашестве Кирилла» (1, с. 772). Поскольку имеется в виду, конечно, византийское православие, славянское богатство терминологии, по мнению ученого, – это плод греко-славянского языкового взаимодействия.

И все же некоторые славянские термины возникли не на поле языкового контакта, а в пространстве самостоятельных поисков и личных (т.е. творческих) решений первоучителей. Прием ментализации, в общем виде описанный в 3-й главе, равно как и прием экспликации, рассматриваемый в следующей, 9-й, главе, представляют собой (в обобщенном виде) два основных механизма, стоящих за творческими решениями Кирилла и Мефодия.

Да, терминов, образованных с помощью названных механизмов, количественно немного, но для исследователя они особенно интересны. Прежде всего они интересны тем, что позволяют точнее понять и оценить собственную богословскую и философскую позицию солунских братьев.

Ниже рассматривается один из ключевых Кирилло-Мефодиевских терминов, как раз весьма показательных для богословствования Кирилла (и Мефодия). Кроме того, термин, о котором идет речь, – прѣмоудрость, – сыграл в дальнейшем весьма важную роль в духовной культуре славянства, в том числе и русского народа.

По принятой в монографии исследовательской процедуре сначала рассмотрим материал. Он черпается из Мариинского евангелия, с незначительным упрощением орфографии.

В памятной притче о десяти девах (Мф 25,1—12) пять благоразумных постоянно называются мудрыми: **пѧть же бѣ отъ нихъ боуи і пѧть мѫдръ... мѫдрыꙑ приѩшѧ олѣи... боуѩ рѣшѧ мѫдрыимъ... отъвѣшташѧ же мѫдрыѩ.** В увещевании к бодрствованию (Мф 24,36—51) точно так же назван верный раб: **кто оубо естъ вѣрънꙑ рабъ и мѫдрꙑ.** Отправляя апостолов на проповедь (Мф 10,1—42), Иисус наставляет их: **бѫдѣте же мѫдри ѣко змиѩ.** В притче о доме на камне (Мф 7,24—27) Спаситель говорит, что слушающего Его слова он уподобляет **мѫжѭ мѫдроу. иже създа храминѫ своѭ на камене.** Наконец, в притче о неверном управителе (Лк 16,1—9) Иисус одобрил практичное поведение в миру и назвал его мудрым: **похвали г҃ь иконома неправедънааго. ѣко и мѫдрѣ сътвори. ѣко с҃нве вѣка сего мѫдрѣише паче с҃нвъ свѣта въ родъ своемь сѫтъ.** Такова одна серия контекстов.

Теперь другая. Евангелист Лука, повествуя о детстве Иисуса, дважды подчеркивает, что тот возрастал разумом, — **отрочѧ же растѣаше и крѣплѣаше сѧ д҃хмь. ісплънѣѭ сѧ прѣмѫдрости. І благодать бжиѣ бѣ на немь** (2,40); **іс҃ъ же спѣаше прѣмѫдростиѭ и тѣломъ и благодатиѭ. отъ б҃а. и ч҃лкъ** (2,52). Упоминая о царице Савской, Иисус говорит, что она приходила **слꙑшати прѣмоудрости соломоне** (Мф 12,42; так же Лк 11,31). В Евангелии встречается и персонификация Божественной премудрости: **сего ради и прѣмѫдрость б҃жиѣ рече** (Лк 11,49). Об Иисусе, проповедовавшем в Назарете, сказано: **отъ кѫдѫ семоу естъ прѣмѫдрость си и сила** (Мф 13,54); **і что прѣмѫдрость дана ѣ емоу** (Мр 6,2). Обличая лицемерие книжников и фарисеев, Спаситель упрекает их в непринятии посланников Божиих: **азъ сълѭ къ вамъ п҃ркꙑ и прѣмѫдрꙑ** (Мф 23,34). Действительно, книжники и фарисеи не прислушались к свидетельствам о пришедшем Мессии: **і оправьди сѧ прѣмѫдрость отъ чадъ своихъ** (Мф 11,19; так же Лк 7,35). Наконец, в пророчестве о втором пришествии Сына Человеческого сказано о том, что не следует страшиться преследований: **азъ бо дамъ (вамъ) оуста и прѣмѫдростъ. ѥиже не възмогѫтъ противити сѧ** (Лк 21,15).

Умственное качество, выражаемое лексическими единицами **мѫдрость** и **прѣмѫдрость**, — в общем, казалось бы, одно и то же. Тем не менее Кирилл и Мефодий (как постараемся показать) употребляли близкие слова не безразлично и отнюдь не считали их синонимами.

На самом деле, в первой серии примеров речь постоянно идет о мудрости *человека* — существа, так сказать, естественного, земного, мирского, практического, действующего по природной сметке и на основе разума, обогащенного личным опытом и собственной медитацией. Например, чтобы предвидеть, что светильники надо предварительно наполнить маслом — а иначе их не зажечь ночью, — достаточно самого обычного разумения человека. Чтобы предвидеть, что дом без фундамента быстро разрушится, потребен повседневный строительный опыт (и ничего больше).

Во второй группе примеров столь же постоянно имеется в виду не человеческая, а *Божественная* мудрость. Если сказать точнее, речь

идет о сверхразуме, который или составляет одно из сущностных свойств Бога, или же даруется Богом человеку. Соответственно в евангельских повествованиях Иисус и как дитя сверхприродно мудр. Что касается царя Соломона, которого слушала царица Савская, то он мудр также не человеческим, а свыше дарованным ему Божественным умом. Аналогично и верные, когда их поведут къ цѣсаремъ и в҃лд(к)мъ, могут не обдумывать заранее, что и как им отвечать, потому что их устами будет говорить сам Бог.

Противопоставление двух видов мудрости в двух приведенных выше сериях выписок отчетливо просматривается, и недвусмысленные контексты всегда подсказывают, когда говорится о человеческом (естественном) разуме или о божественном (сверхъестественном).

Между тем собственно лексическими средствами это противопоставление в греческом Евангелии никак не выражено. И там, где имплицируется мудрость (от) Бога, и там, где предполагается обычный опыт и рассудок, в греческом источнике безразлично используются φρόνιμος, φρόνησις или σοφός, σοφία. В греческих евангелиях, по данным исчерпывающего словаря В. Бауэра [2], вообще не употребляются ни ὑπερσοφός, ни ὑπερσοφία, богословские термины патристического времени (т.е. отстоящие от момента написания Евангелия по меньшей мере на век, а скорее на два), а ведь именно они, безусловно, послужили образцами для калькирования лексем прѣмѫдръ и прѣмѫдрость.

Между тем переводчики надежно закрепили слово прѣмѫдрость за Божественным разумом, а мѫдрость — за человеческим. Они предприняли такое чисто лексическое, терминологическое разведение и противопоставление двух слов без какого-либо импульса со стороны соответствующей греческой лексики.

Следовательно, вербальное, словесное разделение-противопоставление двух видов мудрости — оно не продиктовано ни исходным текстом, ни внутренними закономерностями славянского языка — принадлежит к числу личных решений первоучителей.

Конечно, привнесенный ими в славянский перевод элемент уточненного богословствования имплицитно присутствует в греческом Евангелии (и показывается контекстами), но он как бы «смазан», затушеван, а в славянском тексте перед нами явственное, вполне эксплицитное выражение.

Противопоставлением терминов мѫдръ и прѣмѫдръ Кирилл и Мефодий разграничили и размежевали то, что следовало четко разделить, причем сделали это — внеконтекстно. Кроме того, использовав приставку прѣ- (из словообразовательной модели, выражающей высшую, предельную меру некоторого количества или качества), Кирилл и Мефодий указали на существенный христианский теологумен, согласно которому Божественная или Богом даруемая мудрость несопоставима с человеческой, потому что бесконечно превосходит ее.

Отмеченное противопоставление проведено в славянском переводе Евангелия совершенно последовательно (что косвенно указывает на

одних и тех же, причем единомысленных, переводчиков, осуществивших всю работу от начала до конца). Если не считать одного-единственного, да и то сомнительного, случая [1], переводчики-мыслители ни разу не ошиблись в выборе лексических единиц мѫдрость и прѣмѫдрость.

Если теперь задаться вопросом об истоках привнесенного в Евангелие внеконтекстного богословствования по поводу Божественной премудрости, то допустимо предположить, что первоучители приняли трактовку двух видов разумности, содержащуюся в Апостоле [2]. Если это так, то мы наблюдаем еще один элемент личностного поведения — стремление согласовать новозаветные книги между собою.

Если вспомнить о том, что в 3-й главе уже было сказано относительно ментализации, то перед нами, по определению, не транспозиция, заимствование или калькирование, а именно *осмысление*. Переводчики для себя уяснили, что бывают два вида разумности, а затем предприняли успешную попытку четко выразить их с помощью терминов.

В свете сказанного мы теперь можем внести ясность в интерпретацию постоянного атрибута меньшого брата — Философ. Вопреки сложившейся практике, в этот атрибут ни в коем случае нельзя вкладывать того понятийного и фонового смысла, который выражает современное общеупотребительное слово *философ*.

Философия, по типичному нынешнему определению, — это наука о всеобщих закономерностях, которым подчинены как бытие (т.е. природа и общество), так и мышление человека, процесс познания. При таком понимании философия нейтральна к вере в Бога. Философом называл себя, с одной стороны, «христианин до Христа» Платон, который глубоко веровал, и философами называли себя, с другой стороны, и такие явные атеисты, как Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, а также стоики, многие эпикурейцы, равно как и большинство европейских материалистов нового и новейшего времени. Сразу понятно,

---

[1] Укоряя нераскаянные города, Иисус говорит, что Бог утаил (Божественную) премудрость от мирских мудрецов, но открыл ее детям. Тем не менее и по отношению к человеческой мудрости мира сего употреблен термин прѣмудрость: оутаилъ се отъ прѣмѫдрыихъ и разоумьныихъ (Мф 11,25; так же Лк 10,21). Можно предположить, что мы видим не результат работы первопереводчиков, а следствие бытования славянского Евангелия во времени.

[2] В апостольских деяниях и посланиях человеческое мудрствование редко упоминается в похвальном смысле. Напротив, самовластная «мудрость» человека, как правило, осуждается (1 Кор 1,17—29; 2 Кор 1,12; Рим 1,22; Иак 3,15), потому что она проистекает из похотей мира сего. «Мудрость мудрых» расценивается, с апостольской точки зрения, как истинная глупость (1 Кор 3,19), а подлинная премудрость достигается не человеческим трудом и опытом, а ниспосылается свыше (Иак 3,17; Еф 1,17 и сл.; 1 Кор 12,8). Ап. Павел прямо называет Иисуса Христа премудростию Божией (1 Кор 1,24,30). Поэтому можно не сомневаться, что как в Ветхом Завете персонифицируется Хохма-Мудрость, так и в Новом апостолы, в том числе и евангелисты, видели во Христе вочеловечившуюся Премудрость (ср. особенно иоаннистский Пролог Ин 1,1—18).

что в свете приведенного (как сказано, расхожего) определения философия должна быть обозначена как человеческая мѫдрость, но ни в коем случае не как прѣмѫдрость.

Совсем иное определение философии, как известно, дал Константин-Кирилл. Когда, согласно Житию Кирилла (в главе IV), ц҃рєвь строитєль, иже нарицает се логофє(тъ) (т.е. Феоктист, *логофет дрома*) спросил юношу: Фълософє, хотѣхъ оувѣдѣти, что ѥсть философиꙗ, тот ответил четырехчленной чеканной формулой:

(1) Бж҃иимь и чл҃чьскъıим(ъ) вєщємь разоумь,

(2) єлико можє(тъ) ч҃лкь приближити сє б҃ѕѣ,

(3) ꙗкожє дѣтєлию оучить ч҃лка,

(4) по образоу и по по(д)бию бъıти сътвор(ъ)шомоу и [1].

Б.Н.Флоря [4, с. 73] переводит:

(1) Знание вещей божественных и человеческих,

(2) насколько может человек приблизиться к Богу,

(3) что учит человека делами (своими)

(4) быть по образу и подобию сотворившего его.

Первый член Кирилловой формулы — это точное (без отклонений) повторение определения Григория Назианзина, избранного Кириллом себе в наставники и путеводители. В IV проповеди «О сыне» [5, кол. 129] Григорий формулирует: ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, т.е. «(по)знание божественных и человеческих вещей».

Эта формулировка, однако, встречается у Григория в определении совсем не *философии* (как у Кирилла), а в определении того духовного качества, которое по-гречески именуется σοφία. Если, с учетом изложенного относительно семантики мѫдрость и прѣмѫдрость, перевести греческое ключевое слово на славянский язык, то придется выбрать именно прѣмѫдрость (поскольку божественные предметы-«вещи» человек может познать лишь в том случае, если Бог сам приоткрывает себя, т.е. дарует познание свыше). Получается, что, отвечая (по видимости) на вопрос о том, что такое φιλοσοφία, равноапостольный Кирилл (по существу) сказал о том, что такое σοφία-прѣмѫдрость.

В его определении указан также путь постижения σοφία-прѣмѫдрости (через *добродетель*, добрые дела; здесь перевод Б.Н. Флори, скорее всего, нуждается в уточнении), равно как упомянута конечная цель познания «вещей» — осуществление в земной жизни носимого в себе человеком образа и подобия Божия.

Иначе говоря, если по-современному понимаемая философия представляет собой науку сего, земного, мира, и ей можно научиться от людей, то философиꙗ Константина-Кирилла — это духовное состояние, к овладению которым человек может приблизиться не столько умственным, сколько нравственным усилием и которое в конечном итоге даруется по благодати. Поскольку Кирилл явно стремился приобщиться к философии, понимаемой в духе предложенного им самим определения,

[1] Цитируем по [3, с. 91].

надо сделать заключение, что противоположно понимаемая *философия* (как естественная человеческая мудрость) никогда не была целью познавательных усилий первоучителя.

Так, когда в провидческом сне отрок Константин избрал себе в подроужие единоу краснѣишоу въсѣ(хъ), лицемь свѣтѣишу се и оукрашену велми монисти златими и бисро(мъ) и въсею сутворию, еиже бѣ име софиа, – и в Житии тут же дается точный перевод греч. имени: сирѣчь прѣмѫдрость, – то родители благословили его полной цитатой из Притчей Соломоновых (7,4):

Рьци же прѣмоудрости: Сестра ми боуди,
а моудрость знаемоу сътвори себѣ.

Здесь Божественная прѣмѫдрость (в еврейском источнике: hochma, в греческом: σοφία) в одном стихе, построенном по принципу parallelismus membrorum, противопоставлена человеческой мудрости (в евр. тексте: bina(h), в греческом: φρόνησις). При этом одна сущность не просто отделена от другой, но и ранжирована: вторая поставлена на низшее по значению место.

Следовательно, возвращаясь к определению философии как человеческой науки наук, будем помнить, что Кирилл Философ не был ни философом-ученым, ни философом-собирателем. Если буквально истолковать слова из состава φιλο-σοφία, то он любил (в значении греч. глагола φιλέω) именно прѣмѫдрость. Может быть, он и не пренебрегал моудростию, но ставил ее на второстепенное место. В своем определении он недвусмысленно показал, для чего нужны все знания – для приближения к Богу. С его точки зрения, сами по себе человеческие знания не имеют никакого значения.

Что это так, можно усмотреть из примера двух миссионерских поездок первоучителя.

Во время первого путешествия Кирилл беседовал с агарянами, и списатель его жития (а очень вероятно, что и сам первоучитель) признает за ними ученость, начитанность, опытность и разумность. Так, в 6-й главе читается: агаряни, моудраа чедъ, наказана книжнъıмь наказанием доволнѣ, геомитрии и астрономии и прочимь оучением.

В ходе второй миссии Кирилл в равной мере признает и за иудеями достаточную начитанность и образованность.

Но в его глазах ни агарянская, ни иудейская мудрость не спасительна, потому что имеет исключительно земной характер.

Таким образом, мы не должны (противостоя распространенной интерпретации) вкладывать в атрибут *Философ*, приложенный к имени Кирилла, ни смысла, связанного с современным пониманием науки философии, ни того понимания философии как нейтрального по отношению к вере знания, которое восходит к античности. Атрибут Кирилла означает: любящий прѣмѫдрость, и именно прѣмѫдрость как древний прообраз, даже синоним богословия. Прѣмѫдрость-σοφία – вот то пространство духа, в котором потрудился и к которому стремился первоучитель.

Что же касается человеческой, земной науки философии, то отношение к ней остается невыясненным [1]. Следовательно, Константин, вопреки вводящему современного человека в заблуждение атрибуту, не «философ», а прежде всего богослов [2], причем вполне можно установить конкретные богословские темы, которые были предметом его размышлений и в которые он внес свой собственный вклад [3], – богословие Пресв. Троицы, богословие воплощения Бога-Слова, богословие любви к ближнему, богословие образа, богословие непорочного зачатия и, вероятно, какие-то, ближе неизвестные, другие. Если же назвать частные области богословия, в которых он потрудился, то таковы новозаветное, литургическое, апологетическое и миссионерское богословие.

---

[1] Философия и философы в Византии отнюдь не обязательно вызывали положительные ассоциации. У образованных людей на слуху была строка Богородичного акафиста, как раз посрамляющая любомудров-философов:

Χαῖρε, φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα. –

Радоуйсѧ, любомꙋдрыѧ немоудрыѧ ꙗвлѧющаѧ (икос 9, орфография новоцерковнославянская). Здесь же говорится, что «**обоуѧша люти взыскателе**» (греч. συζητηταί, т.е. любители прений, диспутов), осуждаются «**аѳинейскаѧ плетениѧ**» (стало быть, мудрость языческих философов), «**хитрословесныѧ** мужи, «баснотворцы» и т.д. Сама же Богородица выступает в Акафисте как носительница «**неизреченнѣй премоудрости**» (кондак 7), как «**прѣмоудрости б҃жиѧ приѧтелище**» (икос 9). Более того: проблематике **прѣмоудрости** посвящен весь 9 икос Акафиста, в котором никогда систематически не учившаяся Дева Мария поставлена несравненно выше всех земных мудрецов и законников.

[2] Анахронизм здесь допущен сознательно. В самой Византии тема богопознания была настолько всеобъемлющей, что посвященной ей специальной отрасли знания не выделялось. Сам же термин θεολόγος («богослов») существовал искони: первоначально так называли книжников, которые сочиняли теогонии (например, Гесиода или Эмпедокла); в раннем христианстве, как можно думать, так называли мыслителей, которые отстаивали божественную природу Слова. В раннехристианский период именования Богослова удостоились лишь два человека – апостол и евангелист Иоанн и Григорий Назианзин, которого Кирилл и выбрал себе в духовные наставники. Обособление богословия в отдельную область знания начинается на Западе, в творчестве Абеляра (т.е. с XII в.).

[3] Судим, естественно, на основании сообщений Жития Кирилла. В диспуте с бывшим патриархом Иоанном Грамматиком он защищал иконопочитание. Затем в ходе прений с агарянами он отстаивал догмат о Пресв. Троице. В беседах с иудеями первоучитель предпринял тонкий анализ понятий закона и завета и обосновал реальность пришествия Иисуса Христа. Во время опровержения триязычной ереси «пилатников» он доказал необходимость понимания Свщ. Писания всеми христианами и, соответственно, обязательность его переводов на родные языки вновь обращенных народов.

Что касается письменного наследия Кирилла, то Житие упоминает о восьми словах в защиту христианской веры; о похвальном слове и гимне в честь св. Климента, папы Римского, равно как о письменной истории его мощей; затем о молитве Григорю Назианзину; об изложении православия, которое можно отождествить с известным «**Написаниемъ о правѣи вѣрѣ**».

Итак, перенос приема ментализации, свойственного первоучителям, с евангельских текстов на другие разновидности словесности позволил нам по-новому осмыслить атрибут Кирилла и тем самым осознать истинное поле его духовно-просветительской деятельности.

Литература

1. *Флоренский П. (А.)* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.

2. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur/ Von W. Bauer. Berlin, 1971.

3. *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Том трети. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили на печат Б. Ст. Ангелов и Х. Кодов. София, 1973.

4. Сказания о начале славянской письменности/ Вступительная статья, перевод и комментарии Б.Н. Флори. М., 1981.

5. Patrologia Graeca. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–66, t. 35.

Глава 9

ПЯТЫЙ ПРИЕМ В ТЕРМИНОТВОРЧЕСТВЕ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ: *ЭКСПЛИКАЦИЯ*

В предыдущих главах рассмотрены четыре терминотворческих приема, наблюденных в переведенных первоучителями текстах. Три из них (*транспозиция*, *заимствование*, *калькирование*) были предметом рассмотрения в литературе вопроса, а четвертый (*ментализация*), как кажется, до сих пор еще не рассматривался. Приступаем теперь к пятому приему; этот прием, насколько мы знаем, также еще не был предметом отдельного описания. Его мотивированное название (*экспликация*) будет пояснено, как мы обычно делаем в монографии, после анализа фактического материала.

Нижеследующее изложение покоится на лингвистическом источнике, лишь сравнительно недавно введенном в оборот. Поэтому сначала уместны несколько замечаний относительно этого источника.

Среднеболгарский сборник 1348 г. (Рукописн. отд. Национальной публ. биб-ки, Санкт-Петербург, шифр F. I. 376), известный под именем Синодального или Лаврентьевского, а недавно изданный под наименованием *Сборника* [царя] *Ивана Александра* [1], содержит в себе ряд самостоятельных произведений: он открывается пространным Житием Иоанна Милостивого, затем следуют повествования из патерика, после них помещены слова Нила Синайского о пороках, а далее, начиная с листа 93б, читается текст, который и станет предметом анализа в данной главе. Ниже помещены первые 25 строк этого текста [1]; причина подключения греческого соответствия станет ясна из дальнейшего:

л. 93б 1 **Написаниє о правѣи вѣрѣ. изоущєнноє костантиномъ блажєнꙑимь философомъ. оучитєлємь о бз҃ѣ словѣнскомоу ѧзꙑкоу: —**

[1] При воспроизведении текста предприняты (несущественные для лексикологических разысканий) упрощения: устранены дублетные буквы; не воспроизводится диакритика, хотя титла удержаны; выносные буквы внесены в строку и заключены в круглые скобки, но пропущенные под титлами буквы не восстановлены; ъ, помечаемый уголком, вносится в строку (в круглых скобках); предлог ѿ передается как отъ. В словоделении опираемся на греческий источник. Более пространный фрагмент «Написания» опубликован нами в [2].

Въ имѧ о҃ца и с҃на и с҃тго д҃ха. костантинъ философъ правовѣрно о истиннѣмь б҃зѣ. оучитель словѣнскъıи исповѣдоүѫ подьписаниѧ. вѣ-
Πιστεύμεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα
роүѫ бо оүбо въ единого б҃а о҃ца въ-
παντοκράτορα, πάντων ὁρωμένων
седръжителѣ. всѣмь видимъıмъ
καὶ ἀοράτων ποιωτήν τε καὶ κύριον,
и невидимъıмъ. творца же и г҃а. бе-
ἄναρχον, ἀόρατον, ἀκατάληπτον,
значаѧлна. невидима. неодръжи-
ἀναλλοίωτον, ἀτελεύτητον. Καὶ εἰς
ма. неизмѣнна. бесконечна. и въ
ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ
единого г҃а іѵ҃ х҃а с҃на единородна.
ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως καὶ πρὸ
л. 94а **безначаѧлно и безврѣменно. и прѣж(д)е**
πάντων τῶν αἰώνων τῆς πατρικῆς οὐσίας ἐκλάμψαντα
вьсѣхъ вѣкъ. от о҃ча сѫщьства въсна-
καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον,
вша. и въ единъ д҃хъ с҃тъıи. исходѧ-
ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς προϊὸς, καὶ πατρὶ καὶ υἱῷ
щь отъ б҃а о҃ца единого. и съ о҃цемъ и с҃но-
συνθεολογούμενόν τε καὶ συνδοξαζόμενον, ὡς
мъ б҃гословимъıи же и славимъı. ꙗко
συμφυὲς καὶ συναΐδιον.
съестьствнъıма и съ нима прѣбъваѫ.
Τριάδα μὲν δοξάζοντες ὑποστάσεσιν ἤτοι
тр(о)цѫ оүбо славлѧ ипостасми. сирѣ-
προσώποις, καὶ ἑκάστῳ τῶν εἰρημέων
чь лицъı. и которагож(д)е отъ реченъıхъ.
ἀμιγεῖς καὶ ἀσυγχύτους τηροῦντες
несмѣсна. ниразмѣсна. блюдъıи ра-
τὰς ἀφοριστικὰς ἰδιότητας, ὡς οὐδαμῶς
змѣснаа своиства. ꙗко никакоже
μεταπιπτούσας ἢ κινουμένας. Πατρὶ μὲν...
прѣлагаемъ и движемъ. о҃чее оүбо...

Драгоценный источник — **Написание о правѣи вѣрѣ. изоүщеное костантиномъ** — дважды указывает на своего автора: в начальном надписании (где Константин-Кирилл назван и Философом, и учителем славянского народа) и в заключении; ср.:

л. 101б 362 **сице азъ своѫ вѣрѫ исповѣдѫю и съ присиъм моимъ братомъ меѳодиемь и поспѣшникомь въ б҃жии слоүжбѣ.**

въ сеи бо есть с҃псение и оупованиє.
и сиѫ прѣдаемѣ своимь оученикомъ(ъ).
368 да сицє вѣроуѭщє спсѫт сѧ.

Здесь, как видим, поименован второй славянский первоучитель — Мефодий, ближе названный и братом, и поспешником, а также засвидетельствовано наличие общих учеников.

Недвусмысленная связь произведения (представляющего собой по жанру исповедание веры) с прославленными именами Кирилла и Мефодия привлекла к нему пристальное внимание палеславистов. Со времени издания «Написания» К.Ф. Калайдавичем (в 1824 г. [3]) — первая публикация была фрагментарной — вышло в свет немало посвященных ему исследований.

Сложилось и укрепилось убеждение, что целый ряд выводов, добытых в ходе полуторавековой научной работы, имеет неколебимый характер. К. Куев, осуществивший последнее по времени издание источника, в частности, писал: «...редица въпроси около него вече са разрешени: въпросът за авторството, въпросът за стариността и езика на паметника, за съдържанието му, за изворите, от които авторът се е ползувал, и др.» [1, с. 141].

Для Куева, как, впрочем, и для других издателей и исследователей (например, Г.А. Ильинского, Ю. Трифонова и др.), «въпросът за авторството» безусловно ясен: по их мнению, перед нами подлинный и, самое главное, оригинальный, вполне самостоятельный труд Кирилла. Голоса ученых, сомневающихся в принадлежности «Написания» Кириллу как автору, постепенно стихли. Так, даже принадлежащий к числу скептиков В. Ткадльчик, в отличие от очевидных «отрицателей» А. Воронова и В. Грюмеля, а общем-то признает авторство первоучителя, хотя и с оговорками: первоначальный текст, по его суждению, был написан не по-славянски, а по-гречески, да и составлен не на пустом месте, а с привлечением обширных выписок из творений патриарха Фотия и его ученика Никиты [4].

Таким образом, хотя и продолжается дискуссия в связи с языком памятника и возможностью компиляции, все же почти во всех суждениях творческий характер источника, его оригинальность принимается за аксиому.

Между тем сейчас не оригинальный, а несомненно переводной характер «Написания» установлен. В начале 1986 г. диакону о. Андрею Юрченко посчастливилось найти иголку в стоге сена: в необъятном море византийской патристической литературы он отыскал исповедание веры, которое настолько соответствует славянскому «Написанию», что происхождение последнего путем точного перевода стало очевидным для каждого. Вот теперь «въпросът за авторството» решен окончательно: перед нами перевод на славянский греческого символа веры Никифора, патриарха Константинопольского (ок. 758—829), несгибаемого полемиста, сторонника иконопочитания, который получил при своей

(очень скорой) канонизации (847) атрибут именно *Исповедника* [1].

Символ Никифора, переведенный в «Написании» Константином-Кириллом, представляет собой сравнительно большой фрагмент (главы с 18 по 23) пространного сочинения, которое известно под названием Apologeticus (pro sacris imaginibus). В греч. патрологии Миня [11], т. 100, интересующая нас часть занимает колонки 580 (начиная с литеры D), 581, 584, 585, 588 и 589 (кончая опять-таки литерой D). Выше, воспроизводя по фотокопии 25 строк «Написания», мы над имеющими соответствие строками поместили греческий текст, взятый у Миня.

С помощью т.н. билинеарно-спатического издательского метода А.И. Юрченко и автор настоящей книги публикуют и все «Написание» [2]. Теперь знаменитое произведение, несомненно восходящее в переводческой деятельности Кирилла (и Мефодия), стало доступным для сопоставительного (греко-славянского) исследования. Примером такого исследования и являются нижеследующие разыскания, связанные с выявлением пятого приема в терминотворчестве Кирилла и Мефодия. Рассмотрим некоторые переводческие решения в «Написании».

По законам гомологетического жанра патр. Никифор в соответствующем месте говорит о сверхъестественной природе Мессии, который, будучи Богом, ὑπερφυῶς ἐτερατούργει τὰ θαύματα, — (215) [2] паче естьства... творѣше чюдеса. По исчерпывающему словарю Лампе [12], ὑπεργυῶς означает in a manner which transcends nature, supernaturally; следовательно, славянский перевод паче естьства представляет собой полное смысловое соответствие греческому термину. Это же греческое ὑπερφυῶς встречается в «Написании» еще раз, в том месте, где говорится о деве Марии, τῆς κατὰ σάρκα τὸν κύριον ἡμῶν... ὑπερφυῶς τεκούσης — (352—54) рождьшѫѧ по пльти г҃да нашего... безь всего примъішленна. Собственно, и в этом, втором, случае на первый взгляд следовало бы ожидать паче естьства; примечательно, что в латинском переводе, которым сопровождается у Миня греческий текст, оба раза равно стоит supernaturaliter. Тем не менее применительно к Богородице переводчик дает описательный перевод безь всего примъішленна. Почему? В ответе на вопрос не избежать гадательности, и все же надо полагать, что этот (по сравнению с первоисточником избыточествующий) перевод предназначался для читателя, который еще не привык к мысли о возможности бессеменного зачатия.

---

[1] Что касается личности и литературного наследия Никифора Исповедника, то см. [5, с. 968—69; 6, с. 489—91], а также монографии Эрхарда [7], Виссера [8] и Александера [9], равно как второй раздел в публикации И.С. Чичурова [10, с. 145 и сл.]. Прославление Никифора имело место уже во время деятельности славянских первоучителей, так что не знать о Никифоре они не могли (кстати, об учете Кириллом аргументации Никифора в полемических целях мы говорим ниже, в гл. 17). Следовательно, нет прямых препятствий, чтобы с доверием отнестись к самосвидетельству «Написания»: славянский перевод был выполнен Кириллом.

[2] В скобках указывается строка, на которой стоит термин.

Примъıслити/примъıшлıати означает, как и соответствующий греческий глагол ἐπινοεῖν, «придумывать, изобретать, выдумывать», и в этом значении, вообще говоря, он встречается и в «Написании»: (165–66) **етера тъщеглашениа нинѣ примъıшлѣѭщѫ се**. Если сопоставить эти данные, то получается, что переводчик пожертвовал точным смыслом греческого ὑπεργυῶς и решил вместо него дать от себя четкое разъяснение читателям (уровень начитанности и восприимчивости которых был ему хорошо известен). Читатели предостерегаются от возможных (и, видимо, реально бывших) ложных «примышлений» относительно чудесного рождества Младенца Приснодевой.

Таков первый интересующий нас случай, так сказать, разъяснительного перевода.

Второй, во всем подобный, случай разберем столь же подробно.

В согласии с требованиями жанра патр. Никифор говорит об очень сложном, непостижимом теологумене исхождения Св. Духа, о том, что Его нельзя отделять от первой Ипостаси св. Троицы – Бога Отца, и при этом указывает причину: διὰ τὴν ἐκπόρευσιν, (53–4) **зане отъ о҃ца исходить**. В само́м греческом источнике эксплицитно не сказано, от кого исходит Св. Дух, но термин ἐκπόρευσις имплицитно содержит такое указание. Согласно Лампе, ἐκπόρευσις – это не просто procession, а только procession of h. Ghost from divine substance of Father, и в словаре содержится множество контекстов, подтверждающих указанную специализацию греческого термина и его закрепленность лишь за первой Ипостасью (троично мыслимого) божества.

Разъяснить причину добавления **отъ о҃ца**, как и в первом случае, придется снова с помощью argumentum ad hominem: скорее всего, переводчик опять-таки принял во внимание недостаточную зрелость славян-неофитов. Для них, вероятно, еще не совершилось терминирование слова **исхождение**, так что оно сохраняло ассоциации простого апеллятива, а поэтому пока и не было в той мере сопряжено с Богом Отцом, в какой ἐκπόρευσις для византийцев.

Высказанную догадку способно, на наш взгляд, подтвердить дальнейшее наблюдение. В «Написании» есть отрезок текста, где ἐκπόρευσις, в согласии с «рутинной» переводческой практикой, соответствует одно лишь **исхождение**: (27–9) **с҃новнее же есть рождение. д҃ха же исхождение** (ἐκπόρευσις) **и ıако отъ о҃ца** (ἐξ αἰτίου τοῦ πατρός) **едино раждаемое же и исходимое**. Так как здесь из общего контекста вполне видно, от кого проистекает исхождение, переводчику не было нужды в добавке. В предыдущем же опыте перевода такая нужда была: мотивом отхода от греческого источника (в сторону увеличения исходного текста, расширения его за счет приписывания лишнего слова) является, скорее всего, стремление к полной вразумительности и предельной ясности.

Наконец, рассмотрим еще один, третий, последний, случай.

Греческий глагол πιστεύειν принадлежит у числу высокочастотных, и практические во всех славянских переводах ему, как правило, соответствует славянское **вѣровати**. Так и в «Написании»: (9–10) **вѣроуѭ**

(πιστεύομεν) **бо оубо въ единого б҃а оц҃а въседръжителѣ**; (154) **нами вѣроуемо есть** (πιστεύεται). Конечно, встречается и синонимическое варьирование. Так, в одном случае употреблен глагол **съвѣдѣти**: (69–73) **не въ три богы раставлѣѭ единого бж(с)тва... съвръшена къж(д)о отъ сихъ съвѣтъ** (ἐπιστάμεθα).

Есть, однако, в «Написании» такой перевод, в котором налицо далекий отход от греческого источника. Перед нами сверхсложный теологумен, содержащий рассуждение о богочеловеческой двуприродности Иисуса Христа: ἀνάγκη γάρ διπλῶν πιστευομένων τῶν οὐσιῶν, διπλᾶ καὶ ταῦτα συγκηρύσσεσθαι, – (267–79) **потрѣба бо есть соугоубома сѫщьствома въ истинѫ сѫщемъ. сογоубы и си съ нима проповѣдати**. Как видим, греческому причастию от πιστεύω соответствует двусловный оборот **въ истинѫ сѫщии**, который, конечно, весьма отошел от формы и содержания греческого источника. Если привлечь к рассмотрению латинский перевод, то здесь имеем обычный дословный аналог: διπλῶν πιστευομένων τῶν οὐσιῶν, duae creduntur substantiae. Конечно, как и раньше, о мотивах столь свободного перевода приходится судить лишь косвенно, в частности по результату. Легко заметно, что славянская версия является предельно ясной, недвусмысленной, даже – скажем так – непреклонной. Итак, с учетом изложенного выше, переводчик вот уже в третий раз отклоняется от греческого исходного текста (которого, вообще говоря, он обычно весьма строго держится), и опять ради полной ясности славянского перевода.

Приступаем теперь к дальнейшему материалу, который более не комментируется во всех деталях.

Патр. Никифор раскрывает, среди прочего, типичную для византийской учености символику света: ὡς φῶς ἑκάτερον ἐκ φωτὸς προελθόν, ἓν ὑπερκόσμιον τρισοφεγγὲς καὶ τρισήλιον φῶς, – (30–3) **ꙗко свѣтъ котороеж(д)о отъ свѣта прошедъ. единъ свѣтъ надъ всѣмъ миромъ. трьмѣсѧченъ и тръслънеченъ**. Из сопоставления видно, что Кирилл по крайней мере трижды проясняет исходный текст, делает его более определенным. Он подтягивает друг к другу (разделенные в источнике) числительное ἓν (**единъ**) и относящееся к нему существительное φῶς (**свѣтъ**). Вместо τρισοφεγγές (буквально: **трисвѣтелъ**) он дает **тръслънеченъ**, а последний образ, несомненно, больше впечатляет да и хорошо согласуется с **трьмѣсѧченъ**. Наконец, ὑπερκόσμιος переведено не калькой (типа **надъмиренъ**), как в латинском supermondialis, а расчлененным словосочетанием **над всѣмъ миромъ**. О смысле кальки пришлось бы догадываться, а кумулятивно воспринимаемое словосочетание понятно само по себе.

Никифор свидетельствует о возможностях согласования априорных истин с разумом: εὐσεβοῦντές τε καὶ ὑγιαίνοντες, – (104–05) **благовѣроуѭ и здравъ сыи оумомъ**. От такого перевода дух захватывает! Ὑγιαίνω встречается в патристической литературе и, по Лампе, означает: be sound, healthy. Если бы вдохновенный переводчик не прибавил, строго говоря, вытекающее из смысла, но эксплицитно отсутствующее

в греческом пояснение оумомъ, то читатель, скорее всего, остался бы в недоумении — ведь здравъ/съдравъ обычно означает одно лишь телесное здоровье.

Аналогичное отчетливое стремление избежать двусмысленности заметно у Кирилла и в том месте, где Никифор продолжает анализ двуприродности Иисуса Христа: τέλειος καὶ ἄτρεπτος χρηματίσας κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἀπαθὴς μὲν ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν θεότητα, — (212—14) съвръшенъ и непрѣложенъ бывъ по чл҃чьствоу. не приемлꙗ ст҃р(с)ти по б҃ж(с)твоу. 'Απαθής — сложный термин; у Лампе, наряду с переводом, содержится развернутое истолкование: impossible,· incapable of suffering; being free not only from pain and emotion but also from any other form of passivity. 'Απαθής, вообще говоря, имеет славянский эквивалент-кальку бе-страстенъ (она встречается, например, в Супрасльской рукописи), однако о смысле любой кальки одноязычному читателю, не способному соотнести ее со словом языка-источника, судить нелегко. Отказавшись от кальки и употребив на месте одного греческого слова ἀπαθής двусловный славянский оборот не приемлꙗ стр(с)ти, переводчик, вне сомнения, сделал свой текст даже более ясным, чем исходный. Остается в этой связи заметить, что и катафатический термин παθητός также переводится двумя словами: (218—19) приемлꙗ ст҃р(с)ти по чл҃чьствоу въплъти бо сꙗ; здесь приемлꙗ ст҃р(с)ти соответствует παθητός.

Еще несколько случаев придания смыслам фраз большей определенности.

У Никифора говорится о поклонении: ὁμότιμόν τε καὶ σύνθρονον, προσκυνουμένην τε καὶ λατρευομένην, — (43—5) равночьстномоу и равнопрѣстолномоу. кланѣние приемлꙗщоу и слоужбѫ. Как видим, в соответствие одному греческому причастию προσκυνουμένην Кирилл ставит два славянских слова кланѣние премлꙗщоу.

В другом месте Никифор рассуждает о различиях свойств: ὁ λόγος... ὃ δὴ ἐπὶ τῶν ἑτεροφυῶν διαφαίνεται, — (295—97) слово... еже о разньствнѣхъ естьствѣхь ꙗвлꙗѥт сꙗ. И на сей раз, употребив два слова на месте одного греческого, первоучитель славян достигает большей вразумительности.

Хотя рассматриваемый нами прием перевода одного греческого слова двумя (тремя) славянскими и не является высокочастотным, все же его можно наблюдать не единожды. И всегда отмечается (по результату) стремление переводчика прояснить ситуацию, причем прояснить не для себя (потому что исходный греческий текст, с его устоявшейся и недвусмысленной богословской терминологией, переводчику явно вполне понятен), а прояснить для одноязычного славянского читателя.

Например, в одном чтении Никифор отклоняет от себя воображаемое обвинение в идолопоклонстве, и у него вырывается восклицание ужаса ἄπαγε, которое, будучи производным от глагола ἀπάγω «отводить, уводить», означает нечто вроде «ни в коем случае». Если бы переводчик буквально перевел глагол, то у него получилось бы отъиди или нечто по-

добное. Но Кирилл дает не «точный», а идиоматичный эквивалент (339–40) да не бѫдеть, ценный прежде всего своей однозначностью.

Завершая рассмотрение фактического материала, приведем список соответствий типа «одно греческое слово — два славянских»:

ἀλλοτριόω — (51, 53) тоужда творити,
ἀρχέτυπος — (347) пръвъи образъ,
θεολογία — (110) бжие слово,
θεοσημεῖον — (286) бжие знамение,
λατρεύω — (45) слоужбѫ принимати,
νοσέω — (317) въпасти въ недѫгъ,
οἰκειόω — (201, 222) свое сътворити.

Если еще раз окинуть взором весь приведенный выше фактический материал, то, с точки зрения мотивации переводческих решений, механизмов и результатов перевода, нетрудно заметить его качественную однородность. Следовательно, перед нами некоторый самостоятельный феномен переводческой деятельности. Перед нами не некоторые разрозненные, индивидуальные, всякий раз своеобразные явления, а один и тот же выработанный переводческий прием. Случаев, в которых реализован этот прием, не слишком много, но все же достаточно, чтобы можно было заметить особое качество приема и (через перечисление характерных признаков) описать его.

С внешней стороны наблюденный прием состоит в том, что одному греческому слову ставятся в соответствие два (редко три) славянских. С внутренней стороны прием заключается в придании результирующему славянскому тексту — по сравнению с исходным греческим — большей определенности. Переводчик предвидит, что если он сохранит исходную (греческую) форму, то в восприятии славянского читателя возникнет или недопонимание, или двусмыслица, или, что хуже всего, извращенное понимание — тот самый «соблазн» (σκάνδαλον), «искушение» (πειρασμός), которые, согласно христианской этике, совершенно недопустимы.

Поэтому переводчик, отказываясь соблюдать «букву», принимает меры, чтобы точно и полно передать «дух», а для этого он опережающим образом снимает вероятные недоумения.

Об этом уже было сказано, но полезно повторить: если прием ментализации показывает, что переводчик стремится сам осмыслить, до конца понять исходный греческий текст, то рассматриваемый прием отнюдь не связан с недостаточной ясностью для переводчика греческого текста. Вполне и до конца постигая греческий источник, не испытывая субъективно ни малейших сомнений, переводчик тем не менее опасается, что при пословной передаче греческого текста по-славянски у славянского читателя возникнет двусмысленное или извращенное понимание.

Отсюда видна возможность мотивированно назвать вышеописанный, по общему счету — пятый, переводческий прием. В аспекте формы он заключается в увеличении количества номинативных еди-

ниц, а в аспекте содержания – в придании тексту большей ясности (что всегда бывает при росте числа лексических единиц); следовательно, суть и назначение приема состоит в *разъяснении* переводимого текста читателям. Соответственно этот прием и предлагается назвать *экспликацией*. Экспликация – это пятый переводческий прием в терминотворчестве и в переводческой деятельности Кирилла и Мефодия, наблюденный нами, – наряду с транспозицией, заимствованием, калькированием и ментализацией.

Прием экспликации – это именно Кирилло-Мефодиевский прием. Он не есть характерная черта одного лишь «Написания». Он наблюдается, в частности, уже в евангельских переводах.

Сначала об экспликации греческих терминов из области (народной) медицины.

В Лк 14,1–2 говорится об исцелении больного водянкой: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις ἦν ὑδρωπικὸς ἔμπροσθεν αὐτοῦ, – **и се чл҃вкъ единъ имъı водънъıи троудъ. бѣ прѣдъ нимь** (по-прежнему цитируется Мар). Ὑδρωπικός – это, по Бауэру [15], wassersüchtig, т.е. медицинский термин, употреблявшийся профессиональными врачами (со времен Гиппократа), но известный и в народе. Первоучители, очевидно, не нашли готового славянского названия для соответствующей болезни, поэтому прибегли к экспликации. В итоге на месте одного греческого слова имеем три славянских: **имъı водънъıи троудъ**.

Синоптики (Мф 9,1–8; Мр 2,1–19; Лк 5,17–26) повествуют об исцелении расслабленного. По-гречески страдающий параличом называется одним словом – παραλυτικός: προσέφερον αὐτῷ παραλυτικόν (Мф 9,2); ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικόν (Мр 2,3). В переводе появляется второе, уточняющее, слово – **ославенъ жилами**: **принѣсѧ емоу ославенъ жилами**; **придѫ къ немоу носѧште ославенъ жилами**. Подобное же добавление можно встретить в Мф 4,24 (при именовании различных больных). Переводчики, надо полагать, посчитали, что без уточняющего слова вид болезни останется для славян неясным. Ради оценки искусства перевода следует заметить, что как только в начале повествования о расслабленном сделано необходимое пояснение, дальше первоучители уже полагаются на память читателя и больше это пояснение не повторяют: **одръ на немьже ославенъı сълежааше** (Мр 2,4); **гл҃а ославеноумоу** (2,5–10); **что есть оудобѣе решти ославленоумоу** (2,9).

Следующий медицинский термин особенно интересен. Синоптики (Мф 17,14–21; Мр 9,14–29; Лк 9,37–43) согласно рассказывают об исцелении бесноватого отрока, но лишь у одного из них (у Мф) есть упоминание о том, что бесноватый – лунатик: Κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει, – (Мф 17,15) **г҃и. помилоуи с҃нъ мои. ѣко на новъı м҃сцѧ бѣсъноуетъ сѧ и зьлѣ страждетъ**. Как видим, одному греческому σεληνιάζομαι соответствуют три полнозначных славянских слова – **на новъı мѣсѧцѧ бѣсновати сѧ**. Пожалуй, перед нами самый выпуклый и несомненный случай экспликации. Одновременно текст привлекает к себе внимание еще и тем, что в нем отра-

4*

зился уровень медицинских знаний, характерный для переводчиков и, вероятно, также и для южных славян IX в. Сомнабулизм поставлен в зависимость от влияния лунного света на человека, и оказывается, что особое значение придавалось лишь той фазе Луны, которая следует за новолунием, – молодому месяцу.

На этом завершено рассмотрение трех медицинских терминов, перевод которых был осуществлен благодаря приему экспликации.

Дальнейший приводимый материал не имеет тематической группировки.

᾿Αποστάσιον, по Бауэру, – ein Scheidebrief, причем это ein Ausdruck des Rechtslebens. Первоучители в соответствие ставят два слова: δότω αὐτῇ ἀποστάσιον, – (Мф 5,31) **иже аште поустит҄ъ женѫ своѩ҄. да дастъ еи книгꙑ распоустъньꙗ**. Правда, в двух других чтениях (Мф 19,7 и Мр 10,4), в которых упоминается та же ветхозаветная заповедь-*мицва*, греческий источник содержит упоминание о βιβλίον.

В ссылке на декалог сказано: (Мф 5,33) ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις, οὐκ ἐπιορκήσεις. Переводчики дают двусловное соответствие ἐπιορκέω: **речено бꙑ(с) древьниимъю не въ лъжѫ клънеши сѧ**. Аналогично: (Мф 5,40) καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι, **и хотѧщоумоу сѫдъ приѩти съ тобоѭ**. Еще раз аналогично: (Мф 5,44) προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς, (Микл. II) **молите за творѧщѧѩ вамъ напасти**; причем интересно, что у другого синоптика (Лк 6,28), при совпадающем греческом тексте, переводчики в славянском употребили иное опорное слово, но по-прежнему прибегли к двусловному соответствию: **молите сѧ за творѧштѧѩ вамъ обидѫ**. Примечательно, наконец, что в Саввиной книге в Мф 5,44 находим и однословное соответствие: **молитвѫ дѣите о напастьствоуѭщиихъ вамъ**. Искусственное слово **напастьствоуѭщии** – неуклюже, явно не в духе славянского языка; оно, вероятно, принадлежит справщику, зорко следившему за пословными греко-славянскими соответствиями.

В предыдущем абзаце прием экспликации рассматривался преимущественно на материале правовой терминологии, представленной в Евангелии. Нетрудно заметить, что качество приема ничем не отличается от эксплицирования медицинских терминов.

Итак, подытожим: среди переводческих приемов Кирилла и Мефодия устанавливается еще один – *экспликация*. Он приводит к увеличению количества полнозначных слов в результирующем тексте и (по сравнению с исходным) к возрастанию его определенности, вразумительности. Хотя экспликация и содержит в себе элементы профессиональной техники, все же в целом она представляет собой не нечто рутинное, механически повторяющееся, а – явление творческое. На самом деле: в каждом случае переводчик лишь в количественном плане просто прибавляет еще одно или два слова, а в реальности, как мы видели, каждый случай перевода – единичен и уникален. Решения не могут приниматься по шаблону. Все они проистекают из четкого представления об адресате, т.е. о степени подготовленности славян-

ского (видимо, одноязычного) книжника к восприятию той или другой информации.

Специалисту, вжившемуся в греко-славянские сопоставления, отчетливо видно, какая умственная работа, а иногда и сколько дерзания стоит за конкретным переводческим решением. С этой точки зрения *экспликация* подобна *ментализации*, только во втором случае умственное усилие является, так сказать, самообращенным: переводчик интерпретирует некоторый смысл прежде всего для себя, а уж как следствие этого — и для адресата.

Как бы то ни было, если приемы *транспозиции*, *заимствования* и *калькирования* и могут быть отнесены к переводческой **технике**, приемы *ментализации* и *экспликации*, напротив, входят в сферу переводческого **искусства**.

Поскольку переводческие решения в области терминологии в дальнейшем закрепились и созданные термины входили в язык (науки), это переводческое искусство допустимо отождествить с искусством языкотворчества.

Литература

1. *Куев К.* Иван Александровият сборник от 1348 г. София, 1981.

2. *Верещагин Е.М., Юрченко А.И.* Греческий источник «Написания о правой вере» Константина-Кирилла Философа // Сов. славяноведение, 1989, 3.

3. *Иоанн, ексарх Болгарский.* Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX–X столетий. Написано Константином Калайдовичем. М., 1824. (Фрагменты «Написания» помещены на с. 87–88.)

4. *Tkadlčik V.* Das *Napisanije o pravej vere*, seine ursprüngliche Fassung und sein Autor // Das östliche Christentum. Neue Folge, Hf. 22. Würzburg, 1969.

5. The Oxford Dictionary of the Christian Church. Ed. by F. L. Cross and E. A. Livingstone. L., 1974.

6. *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1977.

7. [*Ehrhard.*] Nicephorus, der hl., Patriarch von Constantinopel // Wetzer und Weste's Kirchenlexikon. 9. Bd. Freiburg im Breisgau, 1895.

8. *Visser A.J.* Nikephoros und der Bilderstreit: Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopoler Patriarchen Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren. Den Haag, 1952.

9. *Alexander P.J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958.

10. *Чичуров И.С.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. Тексты, перевод, комментарий. М., 1980.

11. [Migne J.-P.] Patrologia Graeca. Paris, 1857–1866.

12. A Patristic Greek Lexikon. Ed. by G.W. Lampe. Oxford, 1976.

13. *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия. М., 1972.

14. Мариинское четвероевангелие. С примечаниями и приложениями. Труд И.В. Ягича. Берлин, 1883.

15. *Bauer W.* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. B.; N. Y., 1971.

Глава 10

ПРОДОЛЖЕНИЕ ТРАДИЦИИ: *МЕНТАЛИЗАЦИЯ* И *КАЛЬКИРОВАНИЕ* В ПЕРЕВОДЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ ИОАННА ЭКЗАРХА БОЛГАРСКОГО

Приемы терминотворчества, введенные в переводческую практику Кириллом и Мефодием, были подхвачены их прямыми учениками и учениками их учеников. В частности, ниже демонстрируется ментализация и калькирование в переводческом наследстве одного из выдающихся продолжателей просветительской деятельности солунской двоицы – в трудах Иоанна Экзарха Болгарского.

Огромный и все возрастающий интерес к жизни и книжному наследию великого древнеболгарского писателя Иоанна Экзарха очевиден для всякого [1]. Более 150 лет назад Константин Федорович Калайдович открыл Иоанна для науки и сделал доступными его труды [2]. Замечательный русский ученый высказал надежду, что труды эти привлекут к себе внимание исследователей. «Такое внимание, – скромно заметил он, – составит полную для меня награду» [2, л. IV]. За прошедшие полтора века реальность превзошла самые смелые надежды.

Начало изучению переводческого искусства Иоанна Экзарха положил тот же Калайдович [3], высказавший, кстати, и аргументированную оценку качества переводов. Для примера он сопоставил три различных перевода «Богословия» Иоанна Дамаскина (Иоанна Экзарха, Епифания Славинецкого и архиеп. Московского Амвросия) и на обширном фактическом материале показал предпочтительность первоначального перевода: «Перевод Иоаннов, несмотря на глубокую древность, чист и ясен; Епифаниев, по излишней буквальности, иногда темен» [2, с. 37]. Эта высокая оценка остается непоколебленной и в наши дни.

За истекшее время переводами Иоанна занимались многие: к классическим разысканиям В. Вондрака и А. Лексина, имевшим характер выявления общих переводческих принципов, в последние годы прибавились исследования более конкретного плана. В частности, много внимания уделяется становлению — пером переводчика – славянской философско-теологической терминологии [4] и научно-философского стиля речи [5]. Все известные нам работы выполнены на материале «Шестоднева» или «Богословия».

Между тем поскольку сейчас отысканы многочисленные греческие соответствия словам-поучениям (гомилиям) Иоанна Экзарха, область приложения сил исследователя, занятого анализом переводческой деятельности древнеболгарского писателя, весьма расширилась. Вот и наши наблюдения, помещаемые ниже, произведены на материале усвояемых Иоанну поучений и соответствующих им греческих текстов.

Ментализация как переводческий прием у Иоанна Экзарха: баптизма слезами

В конце 50-х годов И. Юфу привлек внимание исследователей деятельности Иоанна Экзарха к похвальному слову Иоанну Богослову, находящемуся в так называемом *Германовом сборнике* – гомилиаре (собрании проповедей), аналогичном Клоцову сборнику и Супрасльской рукописи [6]. Сборник датирован 1359 г., однако путем отождествления упомянутого в памятнике митрополита Германа с патриархом Германом-Гавриилом (главой болгарской церкви времени царя Самуила), а в первую очередь на основании языковых признаков Д. Иванова-Мирчева отнесла протограф сборника к X в. [7]. Сам И. Юфу безоговорочно признал Иоанна Экзарха автором «Похвалы апостолу и евангелисту Иоанну».

В составе этой «Похвалы» содержится самостоятельное и законченное повествование о некоем юноше, которого обратил и затем спас от духовной смерти Иоанн Богослов. Это «Слово о юноше» не принадлежит Иоанну Экзарху. Сюжет восходит к Клименту Александрийскому; он включен в ткань его пространной книги Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος («Quis dives salvetur?» – «Кто из богатых спасется?») [8]. Климент оптимистически смотрел на судьбу даже весьма больших грешников [9, с. 114–121; 10, с. 190–197], и «Слово о юноше» весьма наглядно иллюстрирует мысль о спасительном действии подлинного раскаяния, поддерживая ее к тому же авторитетом апостола.

Климент умер до 215 г., но «Слово», возникшее на рубеже III в., не было забыто и не затерялось. Евсевий Кесарийский в IV в. включил его – без каких-либо изменений – в свои знаменитые книги [8]. Анастасий Синаит (VI в.) воспроизвел его в гомилии на 6-й псалом, но уже в хотя и близком, но все же пересказе [11, т. 89, стлб. 1108–1109]. В X в. Симеон Метафраст (младший современник Иоанна Экзарха) включил сюжет о спасении юноши в свое минейное Житие апостола, причем с еще большими переделками [11, т. 116, стлб. 693, 696, 697]. Модификации «Слова» продолжались и в дальнейшем: оно, как правило, входит во все как рукописные, так и печатные греческие минологии-синаксари [12, с. 361]. Остается сказать, что «Слово» наличествует в одной из наиболее читавшихся славянских книг – в Прологе [13–15].

«Слово о юноше» Германова сборника, таким образом, не создано Иоанном Экзархом заново. Речь может идти или (во-первых) о том,

что он его перевел с греческого, или (во-вторых) о том, что он его с большей или меньшей степенью свободы пересказал. Вторая возможность отнюдь не невероятна: достаточно указать на приемы сжатия или расширения исходного греческого текста, которые можно наблюдать в Иоанновых славянских «Шестодневе» и «Богословии».

Обе возможности нашли своих сторонников. П. Олтяну сравнил славянское «Слово» с греческим редакциями Климента Александрийского и Симеона Метафраста – версия Анастасия Синаита осталась ему неизвестной – и обнаружил значительные расхождения между ними [16]. Хотя, по мнению Олтяну, Иоанн Экзарх все же выступил в роли переводчика, Д. Иванова-Мирчева настаивала на точке зрения, согласно которой Иоанн Экзарх не просто перевел «Слово» по Клименту и по Симеону, а творчески переработал оба источника [17, с. 123–124].

В настоящее время спор можно считать оконченным. Г. Кейперт в 1974 г. указал на редакцию «Слова» Анастасия Синаита, которая не частично, а полностью соответствует славянскому тексту, так что переводной характер славянского текста стал очевидным [18].

Таковы первоначальные замечания об источниках, которые анализируются в настоящей главе – мы сравниваем «Слово о юноше» из «Похвалы апостолу и евангелисту Иоанну» Германова сборника (по изданию Д. Ивановой-Мирчевой [17, с. 175–179]) с соответствующим греческим словом Гомилии на 6-й псалом Анастасия Синаита (по «Патрологии» Миня; [11, т. 89, стлб. 1108–1109]).

Переходим теперь к постановке проблемы. Для начала надо сжато и схематично пересказать содержание «Слова о юноше».

Странствующий апостол Иоанн в одном малоазийском городе встречает некоего юношу-язычника, распознает его благородную душу и намеревается окрестить. Однако апостолу необходимо продолжить странствие, и у него нет времени самому наставить юношу в подготовке к таинству. Поэтому Иоанн передает его местному епископу.

По обычаю того времени епископ длительное время обучает юношу (подвергает его катехизации – *оглашению*), а после этого крестит.

Затем епископ уже не уделяет юноше должного внимания, и тот попадает в дурное общество. В конце концов разбойники увлекают юношу в горы, где он, отличаясь большой силой, скоро становится их главарем, совершает тяжкие преступления и проливает кровь.

Возвратившийся в город Иоанн узнает о духовной смерти юноши. Апостол, невзирая на старческие немощи, немедленно садится на коня, отправляется в горы и находит грешника. Сначала юноша не верит в возможность для себя прощения и бежит от Иоанна, но Иоанн упорно уверяет его, что пришел отпустить ему грехи.

И здесь имеет место эпизод, интересующий нас.

Таче ста юнота, поврѫгъ орѫжие трепештѫ и плача сѧ (κλαῖων) **зѣло и пристѫплъ Иоана, цѣлова** (ἠσπάζετο) **ти задръзаниемъ слъзъ** (ταίς οἰμωγαῖς τῶν δακρύων), **никакъже отвѣтъ дати може, тъчиѫ же деснѫѫ**

ржкж, единако кръвавж сжштж (ἔτι αὐτὴν ᾑμαγμένην) показааше. І Иоанъ десницж разбойничѧ цѣловааше (κατεφίλει; в греческом источнике добавлено: τῷ ἑαυτοῦ στόματι, т.е. «собственными устами»), ꙗкоже оуже кръштенж и очистившж сѧ слъзами (ἤδη βαπτισθεῖσαν τοῖς δάκρυσι).

Заканчивается «Слово» нравоучительной частью: в самом большом грехе не следует предаваться отчаянию.

Отмеченный нами эпизод содержит в себе место, представляющееся темным — по крайней мере с точки зрения современного сознания. Ярко и необычно, конечно, что апостол поцеловал [1] обагренную кровью руку разбойника. Но еще необычнее, что в славянском тексте рука названа крещенной (причастная форма). Д. Иванова-Мирчева в переводе на современный болгарский язык сохраняет это именование: *А Йоан целуваше разбойническата ръка, вече кръстена и очистена чрез сълзите.*

Глагол крьстити, производный от имени крьстъ, как хорошо известно, является заимствованием (из готского или древневерхненемецкого) [2] и не имеет иной семантики, кроме заимствованной, терминологической: крьстити — значит через специальный обряд преподать вновь обращенному в христианство и соответственно наставленному («оглашенному») таинство, благодаря которому он становится полным членом церкви [20]. Вне привязанности к таинству глагол крьстити не употребляется.

Иначе обстоит дело с греческим глаголом βαπτίζω, который в нашем материале, да и во всей переводной славянской письменности, соответствует крьстити. Будучи производным от βάπτω, этот глагол в первую очередь означает «омочить, погрузить в воду, искупать, омыть». Такова его обиходная семантика (1), и ее этот глагол разделяет с целым рядом других, синонимичных: λούω, νίπτω, πλύνω, ῥαίνω [3].

Развитие семантики βαπτίζω шло по линии терминологизации. Сначала он стал применяться по отношению к любым ритуальным омовениям (2), столь распространенным на Востоке, в том числе и к омовениям предметов. Затем — преимущественно в греческом Новом Завете — глагол стал означать омовения, не столько связанные с соблюдением чистоты, сколько с символикой (раскаяния, принятия какого-либо учения и т.д.), — таковы так называемые *баптизмы*, символические «купания» (3). Например, через баптизму проходили последователи пророка Иоанна Предтечи, «Ивана Купалы», являющегося связующим звеном между Ветхим Заветом и Новым.

Естественно, во всех этих омовениях и купаниях совершенно отсутствует образ креста (выступающий на первый план в глаголе крьсти-

[1] В данном случае цѣловати несомненно означает 'прикасаться губами', а не 'приветствовать'. Во-первых, в греческом источнике есть уточнение: собственными устами. А во-вторых, здесь цѣловати соответствует καταφιλέω ('прикасаться губами'), а не ἀσπάζομαι ('приветствовать'), как в предыдущей фразе нашего текста.

[2] Сводку этимологий см. [19].

[3] Тонкий анализ дифференциации этих глаголов см. [21].

ти) – Иоанн Предтеча «купал» народ до распятия Иисуса Христа (ведь и сам Иисус прошел через этот ритуал). Образ креста появляется лишь в христианской баптизме (4), которую по установлению, особенно отчетливо выраженному в формуле Мф 28,19 [1], проходили все последователи новозаветной Церкви (именно ее, кстати, прошел и юноша, впоследствии ставший разбойником).

Таким образом, глагол βαπτίζω полисемантичен: развитие его семантики привело к расширению спектра значений до четырех фоновых семантических долей. Подчеркнем, что ни одно из значений при этом не было утрачено, так что даже для патристической литературы (практически до исхода первого тысячелетия н.э.) все четыре семантические доли сохраняли свою актуальность [23, с. 283–288].

Изложенное позволяет предположить, что Анастасий Синаит, употребив глагол βαπτίζω, имел в виду его обиходную семантику (1), т.е. хотел просто-напросто сказать, что обильные слезы отмыли руку разбойника от крови. Если это предположение справедливо, то исходный греческий текст не содержит в себе никакой загадки и отнюдь не является темным. В поддержку предположения говорит и следующее наблюдение: Иоанн Экзарх, безусловно, владел обиходной семантикой (1) глагола βαπτίζω, потому что он, переводя βαπτισθεῖσαν, дал не только кръштенѫ, но и очистившѫ сѧ.

Однако почему же в таком случае Иоанн Экзарх вообще воспользовался терминологическим глаголом крьстити? Иными словами, мы задаемся вопросом: возникла отмеченная раньше (повторяем: для современного сознания) темнота текста в результате решения переводчика или она объективно содержалась в исходной греческой гомилии и лишь сохранена Иоанном Экзархом?

Вопрос этот, по нашему мнению, имеет не частное, а общее значение, поскольку мы рассматриваем один из центральных элементов возникавшей (в творчестве Кирилла и Мефодия, а также их непосредственных последователей) славянской теолого-литургической терминологической системы.

Исследуем обе возможности, заключенные в альтернативном вопросе.

Сначала о вероятном привнесении Иоанном Экзархом семы *христианской баптизмы* (4), которая – предположим – отсутствовала в переводимом тексте. Эта возможность вполне реальна, и она немедленно приходит на ум любому, кто знаком с практикой первоначальных славянских переводов.

Хотя все четыре семы βαπτίζω сохраняли свою актуальность, все же частотность их употребления в новозаветной и патристической литературе была весьма неодинаковой. С течением времени сема (3) (баптизма Иоанна Предтечи) и особенно сема (4) (христианская баптизма: обряд погружения в воду с произнесением троичной формулы и с

[1] Греческий текст цитируется по [22].

преподанием креста) стали безраздельно господствовать. Правда, в евангельских книгах глагол βαπτίζω и производное имя βαπτισμός еще используются для обозначения ритуальных омовений (2), но таких случаев всего три (Мр 7,4 [1] с зависящим от него стихом 7,8; Лк, 11,38). Все остальные многочисленные употребления как глагола, так и производных имен выражают или сему (3) или сему (4) [2].

Славянские первоучители Кирилл и Мефодий, трудясь над переводом Евангелия, поставили в соответствие βαπτίζω два славянских глагола — в зависимости от выражаемых сем. Там, где были представлены семы (1) или (2), употреблялся общеязыковой, обиходный глагол покѫпати (сѧ). Ср.: Мр 7,4 [3] вьси июдеи [...] аште не покѫпл҄ѭтъ сѧ (ἐὰν μὴ βαπτίσωνται) не ѣдѧтъ. Если же греческий глагол актуализировал семы (3) и (4), то солунские братья регулярно, практически без исключений, прибегали к терминологическому глаголу крьстити. Пример для семы (3): Ин 1, 28 си въ витании бьшѧ об онъ полъ иоръдана. идеже бѣ иоанъ кръстѧ (βαπτίζων). Пример для семы (4): Мф 28, 19 шьдъше оубо наоучите вьсѧ ѩзъкы. крьстѧште ѩ (βαπτίζοντες αὐτούς) въ имѧ отьца и сына и свѣтааго доуха.

Связь βαπτίζω — крьстити была очень тесной, поскольку она возникала на каждом шагу. А соответствие βαπτίζω — покѫпати (сѧ) встретилось всего один раз! Привычность, даже рутинность перевода βαπτίζω терминологическим соответствием крьстити — а только с таким соответствием первоучители столкнулись при переводе необходимых для богослужения евхология и орология [4], — привели к тому, что связь βαπτίζω — крьстити стала столь же неразрывно прочной, как, скажем, θεός — богъ или υἱός — сынъ. Мы наблюдаем тот случай одно-однозначного соответствия между греческим и славянским словами, который типичен для терминологической лексики [26].

Возникшее и укрепившееся одно-однозначное соответствие распространилось в переводах и на те контексты, в которых греческий источник явно актуализировал семы (1) и (2).

Например, Иисус не исполнил перед едой обязательного обряда омовения, и фарисей диви сѧ ѣко не прѣжде кръсти сѧ (οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη) прѣвѣе обѣда (Лк 11,28) Здесь, конечно, не имеется в виду ритуальная баптизма — в этом месте Иисус обличает иудейско-фарисейские представления о формальной чистоте, и в Мр 7,4 (а также в Мр 7,8) читается: июдеи [...] приѩсѧ дръжати. крьштениѣ стькльницамъ (βαπτισμοὺς ποτηρίων). и чъваномъ. I котъломъ и одромъ. Домашняя утварь, естественно, ни в коем случае не подвергалась христианской баптизме [5].

[1] В этом стихе наличествуют как глагол, так и имя.
[2] Полный перечень всех употреблений см. [24].
[3] Цитируем по Мариинскому евангелию в издании И.В. Ягича.
[4] О круге первоначально переведенных книг см. [25].
[5] Подробности интерпретации этого стиха см. [27; 28]. Относительно иудейских предписаний о чистоте см., например, [29].

Если, как видим, первоучители славян распространяли одно-однозначное соответствие рассматриваемой паре слов на те контексты, в которых уместнее были бы нетерминологические глаголы типа **покѫпати, оумꙑти, очистити**, то нетрудно предположить, что и Иоанн Экзарх в «Слове о душе» также употребил терминологический глагол на месте обиходного (точнее: вместе с обиходным).

На этом заканчивается анализ первой возможности понять темное место. Разбор второй возможности требует еще более глубокого погружения в духовность древности – как первых трех веков раннего христианства, так и развитого патристического периода.

Посмотрим, не содержалось ли в исходном греческом тексте основы для перевода βαπτίζω именно термином **крьстити**.

Психологически мы вправе ожидать от Иоанна Экзарха не произвола и тем более не ошибки, а как раз верности переводимым мыслям. Иоанн Экзарх опытен и искусен в переводах: работая над «Шестодневом» и «Богословием», он великолепно справился с трудностями, казавшимися непреодолимыми. Он ясно осознавал, что в переводах нельзя держаться буквализма – книги переводятся, по его убеждению, **разоума ради, а не тъчью глаголъ истовꙑхъ радьма** [30]. Следовательно, если бы славянский текст оказывался лишенным смысла, то Иоанн Экзарх, безусловно, подыскал бы не формальное, а содержательное соответствие.

Этот argumentum ad hominem имеет, конечно, значение психологической мотивировки, но не может служить прямым доказательством. Гораздо важнее другие обстоятельства.

Как известно, в Никео-Царьградском символе веры четко и недвусмысленно утверждается, что крещение неповторимо и может быть только одно: ὁμολογῶ ἓν βάπτισμα **исповѣдоую едино крьщение**. Это установление настолько прочно вошло в христианское сознание того времени и укоренилось в нем, что повторные крещения—*анабаптизмы* – соотносятся только уже с эпохой протестантизма. Между тем установление Символа веры потому и потребовалось, что мнение о принципиальной допустимости анабаптизмы и даже многократных крещений в раннем христианстве присутствовало!

Мы упоминали, что сюжет «Слова о юноше» восходит к Клименту Александрийскому. Анастасий Синаит не просто переписал «Слово» из книги Климента «Кто из богатых спасется?» (как это сделал Евсевий Кесарийский), а пересказал источник своими словами, перефразировал его, как это сделал в дальнейшем и Симеон Метафраст.

У Климента Александийского эпизод, в котором фигурирует кровавая рука разбойника, изложен следующим образом: προσελθόντα δὲ τὸν γέροντα,... καὶ τοῖς δάκρυσι βαπτιζόμενος ἐκ δευτέρου, μόνην ἀποκρύπτων τὴν δεξιάν. Ὁ δὲ (т.е. апостол) αὐτὴν τὴν δεξιάν ὡς ὑπὸ τῆς μετανοίας κεκαθαρμένην καταφιλῶν, ἐπὶ τὴν ἐκκλεσίαν ἐπανήγαγε; (Юноша) «подошел к старцу, окрестившись слезами во второй раз, одну лишь скрывая правую руку. Тот же... поцеловав его десницу, которая была очищена по-

каянием, ввел его в церковь». Климент определенно и без обиняков говорит о *втором крещении* разбойника, причем не водой, а *слезами*.

Насколько характерна для христианства первого тысячелетия эта эксплицитно выраженная здесь идея второй баптизмы? Есть все основания считать, что, хотя Климент Александрийский известен как ученый широких взглядов, правоверие которого подвергалось сомнению и на Западе и на Востоке (не случайно его имя отсутствует в месяцесловах как католиков, так и православных), данная мысль все же отнюдь не является достоянием одного-единственного человека и не представляет собой частного мнения.

Воспользовавшись сводкой сведений «Лексикона» Лампе [23, с. 332] и проверив их непосредственно по «Патрологии» Миня [11], мы можем констатировать довольно широкое распространение взгляда, согласно которому анабаптизмы не только допустимы, но и в некоторых случаях просто необходимы.

Григорий Назианзин (329—389), из числа Каппадокийских отцов (с их репутацией столпов правоверия), в своей 39-й гомилии насчитывает целых пять баптизм: баптизму Моисея, баптизму Иоанна, баптизму Иисуса, баптизму исповедничеством (мученичеством) и кровью и как раз интересующую нас *баптизму слезами*. Он пишет: οἶδα καὶ πέμπτον ἔτι, τὸ τῶν δακρύων· ἀλλ' ἐπιπονώτερον, ὡς ὁ λούων καθ' ἑκάστην νύκτα τὴν κλίνην αὐτοῦ καὶ τὴν στρωμνὴν τοῖς δάκρυσιν; «знаю еще и пятую (баптизму), баптизму слез, но и самую трудную, когда человек омывает слезами каждую ночь ложе свое и постель свою» [11, т. 36, стлб. 356]. *Lacrymarum baptismus*, о котором здесь идет речь, Григорий иллюстрирует рядом примеров ветхо- и новозаветной истории.

Иоанн Златоуст (347—407) второй баптизмой называет раскаяние ап. Петра: по грехопадении Петр ἔρξατο κλαίειν, ἀλλ' αὐχ ἁπλῶς ἔκλαυσεν, ἀλλὰ πικρῶς, δεύτερον βάπτισμα διὰ τῶν δακρύων ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν ποιήσας — «начал плакать, но не просто плакал, а горько, сотворив себе вторую баптизму слезами из очей» [11, т. 49, стлб. 298А].

Иоанн Лествичник (ок. 570—649), также весьма читаемый писатель, решительно признает крещение слезами даже выше обычной баптизмы водой (хотя он и оговаривается, что это его суждение является τολμηρόν, дерзостью): μείζων τοῦ βαπτίσματος μετὰ τὸ βάπτισμα τῶν δακρύων, «выше [обычной] баптизмы последующая баптизма слезами». Это мнение он всячески развивает и обосновывает, подчеркивая превосходство баптизмы в сознательном возрасте перед баптизмой во младенчестве [11, т. 88, стлб. 804А].

Наконец, и сам Анастасий Синаит (ум. ок. 700), писания которого широко распространялись (в том числе и на Руси [1]), в другом месте Гомилии на 6-й псалом еще раз обращается к вопросу повторного крещения. Анастасий комментирует 7-й стих этого псалма, на кото-

[1] В частности, на Руси хорошо известна Гомилии на 6-й псалом. См. подробнее [31].

рый намекает Григорий Назианзин в приведенной выше выдержке, — **измꙑѭ на вьсѣкѫ ношть ложе мое: слъзами моими постелѭ моѭ оумочѭ**[1]. Анастасий пишет: Καλῶς εἶπε, Λοίσω...Ὥσπερ γὰρ διὰ τοῦ ἐν τῷ βαπτίσματι ὕδατος ἀναγεννώμεθα, οὕτω διὰ δακρύων καὶ κατανύξεως ἀναβαπτιζόμενοι καθαιρόμεθαι — «Хорошо сказано: омою. Как мы заново родились в воде баптизмы, так и очистились, будучи вновь крещены слезами и сокрушением» [6, т. 89, стлб. 1129C]. Анастасий, как видим, употребляет глагол ἀναβαπτίζω — впоследствии он также станет теолого-литургическим термином.

Таким образом, богословствование об анабаптизме не водой, а слезами имело широкое распространение — во всяком случае, оно представлено в трудах наиболее авторитетных и читавшихся писателей. Напомним, что Иоанн Экзарх заимствовал «Слово о юноше» именно из Гомилии Анастасия на 6-й псалом, так что ему, конечно, были хорошо известны взгляды Анастасия на вторую баптизму.

Перекличка же между эпизодом, в котором говорится об окровавленной руке юноши-разбойника, и мыслью, развитой в толковании на 7-й стих, — совершенно очевидна, и она, естественно, едва ли бы ускользнула от взора такого проницательного и образованного человека, каким, судя по его переводам, нам представляется Иоанн Экзарх.

Следовательно, с большой долей уверенности можно утверждать, что Иоанну Экзарху было хорошо известно теологическое положение о допустимости и даже (в силу нравственной высоты) желательности второй баптизмы, баптизмы слезами — как из духовной атмосферы его времени, так и непосредственно из того источника (Гомилия Анастасия), откуда болгарский просветитель заимствовал «Слово о юноше». Если это так, то при переводе эпизода «Слова», в котором встретился глагол βαπτίζω, Иоанн Экзарх находился под воздействием общей духовной атмосферы своей эпохи, и ему пришлось проявить осмотрительность, чтобы не свести важный акт внутреннего перерождения человека к несущественному физическому акту омовения или же, напротив, чтобы не принять второе за первое.

Между тем не только широкий контекст эпохи, но и непосредственный, ближайший контекст «Слова» определенно подсказывает, что имеется в виду именно вторая баптизма. Прежде всего, здесь присутствует ключевое для второй баптизмы слово δάκρυα «слезы»: ...τὴν δεξιὰν τοῦ λῃστοῦ κατεφίλει, ὡς ἤδη βαπτισθεῖσαν τοῖς δάκρυσι — **десницѫ разбойнича цѣловааше, ꙗко оуже кръштенѫ и очистившѫ сѧ слъзами.** Кроме того, далее говорится о повторном введении, возвращении юноши в церковь: апостол Иоанн **не остави его, дондеже съ собоѭ въ цѣркъвъ и въведе.** Наконец, упоминается о раскаянии, искренне испытанном юношей: **даѭ въсѣмъ образъ покаанна** (ὑπόδειγμα μετανοίας). Как видим, наличествуют — и в исчерпывающей полноте — все признаки второй баптизмы: слезы, покаяние и возвращение в церковь.

---

[1] Цитируем Синайскую псалтырь в издании С. Северьянова.

На основании изложенного мы приходим к выводу, что Иоанн вполне правильно выбрал крьстити в качестве соответствия βαπτίζω, — в рассматриваемом эпизоде определенно актуализировалась сема (4). Иоанн Экзарх отнюдь не механически воспроизвел в своем переводе устойчивую терминологическую связь βαπτίζω — кръстити там, где были бы уместны исключительно глаголы типа измъıти, омъıти, оумъıти; покаяти (сѧ), очистити. Мы видим вполне сознательный и осмысленный перевод.

Тем не менее греческий текст не исключал также возможности понять βαπτίζω как обиходный глагол, выражающий сему (1).

В подобной затруднительной ситуации, столкнувшись со словом источника, одновременно несущим две семы, не совмещаемые в одном славянском слове, Иоанн Экзарх принимает творческое и контекстуально оправданное решение: он передает одно греческое слово двумя славянскими. Он поставил в соответствие причастию βαπτισθεῖσα и славянский теологический термин (кръштена), и славянское обиходное слово (очистивша сѧ).

Так возник перевод, который нельзя характеризовать иначе, как очень бережный и в высшей мере адекватный по отношению к своему исходному тексту.

Исходный текст труден для интерпретации, и его не понять вне литературной истории сюжета. У Климента Александрийского все ясно: он в одном месте говорит о том, что юноша был τοῖς δάκρυσι βαπτιζόμενος, а в другом месте — совсем отдельно — о том, что апостол поцеловал правую руку разбойника, ὡς ὑπὸ τῆς μετανοίας κεκαθαρμένην, — «поскольку она была очищена покаянием».

Столь же ясен и недвусмыслен материал Симеона Метафраста: у него мысль о крещении слезами исчезает совершенно — к X веку теологические воззрения на желательность второго крещения сменились строгими догматическими запретами (а пересказы Симеона были полностью созвучны современным ему взглядам). Тем не менее эпизод с десницей у него сохранен.

В последующих версиях «Слова о юноше» (например, в болгарских дамаскинах или в русских минеях-четьих) рассказ о деснице неукоснительно присутствует, но нет никаких следов второй баптизмы [32—34].

Редакция Анастасия Синаита имеет промежуточный характер: в ней устранение второй баптизмы наметилось (кстати, по «Лексикону» Лампе, Анастасий — последний из отцов церкви, у которого еще сохраняется благожелательный взгляд на вторую баптизму), но не дошло до конца. Анастасий соединил суждения, расчлененные у Климента, и (не без «дипломатической хитрости») предоставил читателю самому решать, понимать βαπτισθεῖσα терминологически или же в обиходном смысле.

На этом мы завершаем толкование темного места.

То, что на первый взгляд могло показаться ошибкой, в конечном итоге мы расценили как творческое достижение. Чтобы осмыслить темное место, потребовалось погрузиться в духовную атмосферу эпох,

которым принадлежат как исходный греческий, так и переведенный славянский тексты. В нашем конкретном случае, впрочем, именно греческая словесность позволила понять славянский литературный факт.

Калькирование как переводческий прием у Иоанна Экзарха: катехизация-оглашение

Рассмотрим еще один эпизод из «Слова о юноше» Германова сборника.

Сей юноша, найденный Иоанном в Ефесе, до крещения «проходит курс» христианского обучения: сначала его наставляет сам апостол (νουθετεῖ τοῦτον γενέσται πιστόν, в Германовом сборнике: оуѣша и ꙗкоже бъıти емоу вѣрноу), а потом местный епископ (ὁ δὲ... ἐπίσκοπος ἐνουθέτει καὶ κατήχει· ἐφρούρει, ἐδίδασκεν ἐπιμελεῖτο, в Германовом сборнике кратко: еп҃пъ... казааше, но в Прологе, как и в греческом источнике, пространно: еп҃скпъ же... оучаше и хранꙗше его, и наказаа прилѣжно).

Примечательно, что, как бы мы сейчас сказали, процесс интенсивного обучения подробно описан и в других греческих редакциях «Слова о юноше» (Климент Александрийский: Минь, т. 9, кол. 648; Симеон Метафраст; Минь, т. 116, кол. 696).

Это предваряющее обучение было, насколько можно судить по нашему источнику, *обязательным* – без него таинство крещения не совершалось. Именно поэтому апостол не крестил юношу сам, немедленно по его обращении.

В повествовании столь же четко подчеркивается, что интенсивное обязательное обучение имело место перед крещением юноши, – καὶ δὲ μετά τινα χρόνον ἐβάπτισε, в сборнике: паче потомъ и кръсти.

Наконец, из «Слова» вытекает также, что после крещения обучение прекратилось, – καὶ λοιπὸν... οὐκ ἔτι ταῖς προτέραις κέχρηται πρὸς αὐτὸν νουθεσίαις; Германов сборник: к томоу не оучѣаше его ꙗко и пръвое; Пролог: к томоу оуже неперв ъıми оучении оучаше его.

Эти четыре признака обучения, которому подвергся юноша, дают возможность распознать, о чем именно идет речь. Перед нами – процедура *катехизации* (κατήχησις), т.е. наставления неофитов в вере, которая вполне сложилась уже в раннехристианской церкви. Сам Климент Александрийский, как известно, был дидаскалом в Александрийской катехизической школе, а у Кирилла Иерусалимского (ок. 315-386) в его знаменитых «огласительных словах» (Минь, т. 33) находим развернутое описание практики наставления новообращенных. Из этого описания как раз и следует, что катехизические беседы были длительными, обязательными, что они проводились перед крещением. После обряда наставительные беседы (называемые теперь «тайноводственными») хотя и продолжались, но их уже было мало числом, а затем они приостанавливались вовсе [1].

[1] Из 24 бесед-катехез Кирилла Иерусалимского 19 обращены к «просвещае-

В исходном греческом тексте прямо сказано, для чего Иоанн Богослов передал юношу местному епископу, — κροσάγει εἰς τὸ κατηχεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως. Юноша, таким образом, был приведен для катехизации.

Нужен славянский термин, который можно было бы поставить в соответствие греческому. И в Германовом сборнике (но не в Прологе) такой славянский термин представлен: веде и оглашатъ къ еп҃поу града. Перед нами, вероятно, одно из ранних употреблений терминологического глагола-кальки о-глас-ити (от κατ-ηχ-εῖν).

В переводческой деятельности Кирилла и Мефодия глагол κατηχεῖν встречается не раз. Правда, в Евангелии и Апостоле этот глагол употребляется еще преимущественно в обыденном, повседневном, житейском смысле [1], и славяно-болгарские первоучители совершенно правомерно подыскивали ему обиходное соответствие. Ср. Лк 1,4: ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧ κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν, — да разоумѣеши о нихъже наоучилъсѧ еси словесехъ оутвръждение (Мар); в Апостоле для перевода разбираемого греческого глагола, помимо наоучити (Рим 2, 18), используются еще оучити (Гал 6, 6), оувѣстити (Деян 21, 21), возвѣстити (Деян 21, 24) и пользовати (1 Кор 14, 19). К сожалению, мы не можем судить, как Кирилл и Мефодий перевели данный глагол в литургических текстах (а что они включили их в круг своих переводов, несомненно), — в литургии он употребляется всегда терминологически. На основании косвенных аргументов, однако, все же допустимо думать, что и первоучителям глагол огласити/оглашати не был чужд. Действительно, в древнейших славянских служебниках, содержащих литургию, представлено разделение на *литургию оглашенных* и на *литургию верных* и имеются ектенья и священническая молитва об оглашенных (Εὐχὴ ὑπὲρ κατηχουμένων). В Старославянском словаре соответствующие выписки приведены из Служебника Софийского собора в Новгороде (елико оглашеннии изъдѣте; призри на рабъ твоꙗ оглашенъꙑꙗ; огласить ихъ словомъ истиннъимъ и т.д.), а в Prolegomena справедливо замечено, что (пусть поздние по времени) служебники восходят к кирилло-мефодиевской эпохе.

Как бы то ни было, хотя нам, вероятно, и следует отнести появление глагола-кальки оглашати непосредственно к деятельности великих солунских братьев, все же этот глагол-термин в стсл. «канонических» памятниках (X—XI вв.) не встречается, за единственным исключением Супрасльской рукописи. В этом памятнике сам глагол и семейство его производных имеют явный терминологический смысл. Отглагольные имена, особенно субстантивированное причастие, обладают четким терминологическим статусом; так, среди насельников монастыря вы-

---

мым» (к готовящимся к крещению) и лишь 5 — к «новообращенным» (и они значительно короче).

[1] В посланиях ап. Павла, впрочем, ясно очерчивается и позднейшее терминологическое употребление.

деляется отдельная и самостоятельная категория оглашенных: сътвори панницѫ... себе радма и ништиихъ или и братьꙗ оглашенниихъ въ томъ жде манастъри [35].

Протограф Супрасльской рукописи моложе протографа «Похвалы Иоанну Богослову», как она представлена в Германовом сборнике, или по крайней мере одновременен ему. Поэтому (и в свете сказанного раньше) мы вправе считать, что в данном тексте, переведенном Иоанном Экзархом, перед нами одно из первых употреблений терминологического глагола огласити.

В заключение укажем на попытки не калькировать греческий термин, а заимствовать его. В Устюжской кормчей, источнике XIII в., читается: катихоуменъ, катихоумени (катихоумениꙗ), катихоуменьскъ, причем одновременно памятнику известен и калькированный глагол.

* * *

Таковы два случая творческого подхода Иоанна Экзарха к переводимому греческому тексту. Рассмотренный материал дает возможность увидеть, насколько напряженно работает мысль переводчика, стремящегося, с одной стороны, не исказить содержание источника и, с другой, не сделать переведенный славянский текст невразумительным, особенно для одноязычного и неискушенного человека.

Материал «Слова о юноше» позволяет проследить за ролью переводческих приемов калькирования и ментализации в деятельности одного из последователей Кирилла и Мефодия. Так, здесь представлен еще целый ряд ключевых философских и теологических терминов: вѣрно слово, праздьнъство, весели на зло мѫжини, гробокопаниꙗ, поставити, неразоумѣние, извѣстънъ, прокоудливъ, стражъ, пастырь, заблѫдити, оубогъ, простыни.

Если же иметь в виду вообще всю «Похвалу Иоанну Богослову», то на ее материале возможны чрезвычайно показательные разыскания в области становления славянской терминологии. В «Похвале» довольно много дублетов терминов, тех форм и вариантов, которые затем не удержались.

Например, в качестве соответствия ключевому греческому термину ἀχωρίστος (атрибут Троицы) Иоанн Экзарх дает прилагательное нерастѫпьнъ/нерастѫпомстьнъ, вытесненное впоследствии термином нераздѣльнъ.

Можно указать еще несколько подобных пар: б҃гословьць/ б҃гословъ, творитель/творьць, иночѧдыи/единородыи, зьдание/ тварь.

Поскольку лексика с теологическими обертонами и складывающаяся терминология занимают едва ли не самое важное место в словарном составе первого литературного языка славян, их изучение, особенно с точки зрения приемов терминотворчества, представляется важнейшим аспектом исследования истории первого литературного языка славян. Цель подобного анализа состоит в выявлении как раз-

маха греческого воздействия на лексику, так и размеров собственного славянского вклада.

Литература

1. Развернутый анализ современного состояния исследований см.: *Dujčev I.* L'Hexaémeron de Jean l'Exargue // Byzantinoslavica, 1978, XXXIX (2), 209–223.

2. *Иоанн, ексарх Болгарский.* Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX–X столетий. Написано Константином Калайдовичем. М., 1824. (На последней странице роскошного издания указана точная дата его выхода в свет: 23 августа.)

3. Очерк жизни и творчества Калайдовича (составленный Р.М. Цейтлин) см. в кн.: Славяноведение в дореволюционной России. Биобиблиографический словарь. М., 1979, с. 170–172.

4. *Jaksche H.* Das Weltbild im Šestodnev des Exarchen Iohannes // Die Welt der Slaven, 1959, IV, 3; *Sadnik L.* Zur Wiedergabe von griech. πέθος und ihm verwandter Wörter in der ältesten slavischen Denkmälern // Zeitschrift für slavische Philologie, 1962, XXX, 3; *Weiher E.* Studien zur philosophischen Terminologie des Kirchenslavischen // Die Welt der Slaven, 1964, IX, 2. *Podkalsky G.* Untersuchungen zu einigen Zentralbegriffen der patristischen Personenspekulation in der von Exarchen Johannes geschaffenen slavischen Erstübersetzung der Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως des Johannes von Damaskus // Die Welt der Slaven, 1970, XV, 2.

5. *Lagreid A.* Der rhetorische Stil im Šestodnev des Exarchen Johannes. Wiesbaden, 1965.

6. *Iufu I.* Sbornicul lui Gherman (1959) // Ortodoxia, 1960, XII, s. 2.

7. *Иванова-Мирчева Д.* «Германов сборник» – български писмен паметник от X в. в препис от 1359 г. // Български език, 1965, № 4–5.

8. Clemens Alexandrinus. 3. Bd. Hrgb. von O.Stahlin. Neu hrgb. von L. Fuchtel. Berlin, 1970.

9. *Bardenhewer O.* Patrologie. Freiburg i. Br., 1901.

10. *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Freiburg; Basel; Wien, 1978.

11. Patrologia Graeca. Ed. Migne J.-P.

12. *Lipsius R. A.* Die apokrythen Apostelgeschichten und Apostellegenden, I. Bd., Braunschweig, 1883 (Neudruck: Amsterdam, 1976).

13. *Сергий (архиеп.).* Полный месяцелов Востока. Т. 1, Изд. 2. Владимир, 1901.

14. *Бубнов Н. Д.* Славяно-русские прологи // Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 1. М., 1973.

15. Литературный сборник XVII в. Пролог. М., 1978.

16. *Olteanu P.* Contributii la studiul literaturii omiletice în vechile literaturi bulgara și romăna // Romanoslavica, № XIV, Bucuresti, 1967.

17. *Иванова-Мирчева Д.* Йоан Екзарх Български. Слова. Т.1. София, 1971.

18. *Keipert H.* Ein neues Werk Johanns des Exarchen? // Zeitschrift für slavische Philologie, 1974, XXXVII, S. 2.

19. *Sadnik L., Aitzetmuller R.* Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. Heidelberg, 1955, S. 255.

20. The Oxford Dictionary of the Christian Church. Ed. by Cross F. L. and Livingstone E. A. London, 1974, p. 126.

21. *Beasley-Murray G. R.* βαπτίζω, βάπτισμα, βαπτισμός, λούω, ἀπολούω, λουτρόν, νίπτω // Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. 2. Bd., 11. Lieferung. Wuppertal, 1970, S. 1205 ff.

22. The Greek New Testament. Ed. by Aland K., Black M., Martini C. M., Metzger B. M., Wikgren A. Stuttgart, 1975.

23. A Patristic Greek Lexicon. Ed. by Lampe G. W. H. Oxford, 1976.

24. *Bruder K.* TAMIEION... sive Concordantiae omnium Novi Testamenti Graeci. Gottingen, 1904.

25. *Чифлянов Б.* Богослужението чин, преведен от братята Кирил и Методий в началото на Моравската им мисия // Славистичен сборник. София, 1973.

26. *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М., 1971, с. 78 и сл.

27. *Bauer W.* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin, New York, 1971, S. 263.

28. *Rienecker F.* Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament. Gießen, 1979, S. 100.

29. Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrgb. von Bauer J. B. 2. Bd. Graz; Wien; Köln, 1967, S. 1185 ff.

30. *Калайдович К. (Ф.)* Иоанн, ексарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю славянского языка и литературы IX–X столетий. М., 1824, с. 132.

31. *Архангельский А.С.* К изучению древнерусской литературы. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888, с. 94.

32. *Иванова А.* Троянски дамаскин. София, 1967, с. 67.

33. *Демина Е.И.* Тихонравовский дамаскин. Исследование и текст. София, 1971, с. 87.

34. *Протопопов Д.И.* Жития святых. Т. 9. М., 1885, с. 489.

35. *Северьянов С.* Супрасльская рукопись. СПб., 1904, с. 549.

Глава 11

ПРОДОЛЖЕНИЕ ТРАДИЦИИ: ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРЕКЛИЧКА В ВЕРОИСПОВЕДНЫХ ТЕКСТАХ КОНСТАНТИНА-КИРИЛЛА И ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА

Креститель Руси Киевской князь Владимир, несомненно, (по функции) является прямым преемником Кирилла и Мефодия, и прежде всего потому, что он обеспечил распространение среди восточного славянства книжнописьменной культуры, восходящей к первоучителям. Эта мысль закреплена в общественном сознании хотя бы употреблением идентичной экклезиастической титулатуры: и первоучители, и креститель одинаково поименованы «равноапостолами».

Впрочем, между ними возможно протянуть не только функциональную, но и конкретно-историческую нить, о чем далее и пойдет речь.

Под 6496 (988) годом Повесть временных лет сообщает, что еще в Корсуни князь Владимир, получивший теперь крещальное имя Василия, воспринял обстоятельное наставление в вере. Ниже начало соответствующего текста цитируется по реконструкции А.А. Шахматова и в его орфографии [1, с. 141]:

Крьщенꙋ же Володимерꙋ, предаша емꙋ вѣрꙋ хрьстианьскꙋю, рекꙋще сице: «да не прельстѧть тебе нѣции отъ еретикъ, нъ вѣрꙋи сице, глаголѧ: "Вѣрꙋю въ единого Бога Отьца, вьседьржителѧ, творьца небꙋ и земли", и до коньца вѣрꙋ сию. И пакы: "Вѣрꙋю въ единого Бога Отьца нерожена и въ единого Сына рожена и въ единъ Свѧтый Дꙋхъ исходѧщь: три собьства съвьршена, мысльна, раздѣлѧема числомъ и собьствьнымь собьствъмь, и не божьствъмъ; раздѣлѧеть бо сѧ нераздѣльно, и съвъкꙋплѧеться неразмѣсьно. Отьць бо Бог Отьць, присно сын, пре-

Остановимся, хотя в самой летописи изложение веры продолжается и занимает много места.

Вероисповедные тексты бывают двух видов — *общецерковные* и *личностные*. В летописном сообщении представлены оба вида.

Сначала в нем воспроизведены восемь начальных слов Никео-Царьградского исповедания веры (Вѣрꙋю во единого Бога Отьца, вьседьржи-

тела, творьца небꙋ и земли). В силу своего общецерковного характера это исповедание к моменту создания летописного свода было не просто известно и сводчику и его читателям – и он, и они безусловно знали его наизусть. По этой причине в летописи выписаны лишь восемь слов, а дальше просто сказано: и до коньца вѣрꙋ сию.

Второй вероисповедный текст, преподанный Владимиру, начинается со слов «Вѣрꙋю въ единого Бога Отьца нерожена» и, в противоположность первому, выписан до конца. Эта полная цитация была необходимой: данное изложение веры никто не знал до конца. Ничего не было известно и о его происхождении.

Личностная природа второго исповедания была очевидной, и уже в наше время исследователи летописи долго гадали относительно его происхождения. Предполагали, что он переведен с греческого, но греческий оригинал долго не находился. Склонялись также и к мысли, что перед нами оригинальный, специально для великого князя составленный славяно-русский документ.

Наконец, акад. М.И. Сухомлинов все же приискал греческий источник: оказалось, что Владимирово изложение веры представляет собой сокращенную версию славяно-русского перевода *либеллия* (т.е., буквально, книжицы) Περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως Михаила Синкелла, святоградца, стойкого и знаменитого иконопочитателя-исповедника (ок. 760–846) [2; перепечатка работы 1856 г.].

Указанное Сухомлиновым греческое изложение веры сохранилось в нескольких списках; нам были доступны два изданных – оба из собрания Куалена Национальной библиотеки в Париже (шифры: Coisl. gr. 34 и Coisl. gr. 120), оба первой половины X в. Первый издан Б. де Монфоконом и перепечатан Л. Мюллером [3] и В.Н. Бенешевичем [4]; второй вместе с латинским переводом опубликовали О.М. Бодянский и А.Л. Дювернуа [5].

Либеллий Михаила Синкелла [1] не единожды переводился и перепи-

[1] То обстоятельство, что изложение веры князя Владимира восходит к либеллию Михаила Синкелла, может быть, объясняет русскую церковную традицию считать некоего Михаила первым русским митрополитом. Исторически известно, что первым митрополитом мог быть Феофилакт Севастийский, но Церковный устав, надписанный именем князя Владимира, наряду с другими именами (Леон, Леонт, Леонтий), называет также и Михаила. Г. Подскальски, опираясь на мнение А. Поппэ, предполагает, что составители Церковного устава знали, кому принадлежит изложение веры, привезенное Владимиром из Корсуни. Они уверенно считали, что изложение было написано специально для Владимира. Дальнейшее умозаключение таково: специально для Владимира исповедание мог изложить лишь его будущий митрополит. Так как имя Михаила (без уточняющего атрибута Синкелл) было известно, первым митрополитом и стали считать именно Михаила. Примечательно, что и русский атрибут Киевского предполагаемого митрополита (Сирин) указывает на Ближний Восток (исторический Михаил Синкелл – святоградец, т.е. он происходил из Иерусалима) [6]. Изложенную версию в целом поддержал в своем докладе (3 июня 1988, Москва) А.Э. Тахиаос, который, проводя основ-

сывался на южно- и восточнославянской почве. Во-первых, он представлен отдельной (8-й) главой Изборника 1073 г. [7]. Во-вторых, перевод либеллия входил — также отдельной (29-й) главой — в славянорусскую кормчую (по Соловецкому списку, представленному у Бенешевича [4], и по Рогожскому списку, изданному Я.Н. Щаповым [8]). В-третьих, либеллий был открыт еще в 1902 г. акад. Н.К. Никольским в Сборнике слов и поучений конца XII — начала XIII вв. (Троицкая рукопись; в Сводном каталоге [9] показана под № 163) [10]. Н.К. Никольский опубликовал соответствующий фрагмент Троицкой рукописи, и мы в дальнейшем пользуемся его изданием. Из всех трех источников лишь третий (т.е. Троицкая рукопись) полностью совпадает с Владимировым изложением веры, как оно отразилось в Повести временных лет.

Совпадение, однако, полностью проходит лишь по языку, по отдельным фрагментам. Дело в том, что в летописи либеллий Михаила по-славянски передан не целиком, а фрагментарно, в то время как в Троицкой рукописи представлен полный перевод, от начала до конца.

Н.К. Никольский доказал, что Троицкая рукопись содержит в себе тот текст, который был первоисточником для летописного Владимирова изложения. (Иными словами, нельзя думать, что, наоборот, летопись была источником для Троицкой рукописи — предположим, путем расширения первоначального текста.) Действительно, вариант либеллия в Повести временных лет имеет пропуски, которые не оправдываются греческим текстом, и поэтому (справедливо рассуждает Никольский) в летописи надо видеть сокращение текста, который ранее в славянской книжности бытовал полностью. Кто произвел такое сокращение, получил Владимир вероучительный либеллий целиком или уже во фрагментах — об этом приходится только гадать. Прав, пожалуй, П.И. Потапов [11], который считает, что, поскольку летопись по своей природе компилятивна, сокращение было выполнено сводчиком (и, стало быть, в распоряжении Владимира был текст целиком).

Итак, готовясь к крещению и после него, Владимир оказался в ситуации, которая закономерна для высоких лиц, — от него потребовали личностного изложения веры.

Здесь можно видеть аналогию и из жизни славянских равноапостолов: Константин-Кирилл тоже был в ситуации, когда ему пришлось изложить свое Credo. См. об этом с. 91 и сл.

Напомним, что Кириллово изложение веры — это точный перевод исповедного фрагмента из так называемого Большого апологетика св. Никифора Исповедника, а Никифор был во всем единомыслен св. Михаилу Синкеллу, своему младшему современнику, — особенно в

ную мысль о «трансплантационной» миссии греческих митрополитов в Киевской Руси, указал, что третий Киевский митрополит Феопемпт настоял на том, чтобы Владимирово изложение веры — т.е. переведенный либеллий Михаила — было включено в летопись, ради наставления русского народа.

том, что касалось иконопочитания. Подобие доходит даже до того, что и Михаил Синкелл предполагался в патриархи (но, как сказано в Прологе под 18 декабря, не восхотѣ).

Итак, оба равноапостола (Кирилл и Владимир) располагали личностными изложениями веры на славянском языке. Эти славянские изложения являются переводами богословских трактатов ведущих византийских авторитетов второго периода борьбы с иконоборцами. Поскольку Никифор Исповедник и Михаил Синкелл были единомысленны во всем и равно ревностны в отрицании иконоборчества, их вероисповедные тексты, будучи различными и по протяженности, и по композиции, и по манере изложения, и по аргументации (и т.д.), все же обнаруживают между собой много общего.

Так, теологические номинации у Никифора и у Михаила практически совпадают. Например, когда говорится о первом лице Пресв. Троицы (т.е. о Боге Отце), то оба авторитета вполне согласно перечисляют (если дать новорусские термины): нерождение, приснобытие, безначальность, бестелесность, истинность и совершенство. Еще больше совпадающих теологических номинаций применительно ко второму лицу Троицы: рождение, единосущность, воплощение, неизреченность (рождения), нетленность (девства Девы Марии), восприятие зрака раба, подобие (во всем, кроме греха) человеку, диалектика свойств (страстность и бесстрастность, тварность и нетварность, смертность и бессмертие), распятие, воскресение, вознесение, сидение одесную Отца. Подобные тождественные номинации легко установить и вообще применительно к Троице-Единице: нераздельная раздельность, единосущие лиц, единовластие, единоволие, неразместная совокупность.

По последнему вопросу, кстати, у Никифора и Михаила находим даже текстуально совпадающее выражение; у первого: διαιρεῖται γὰρ ἀδαιρέτως καὶ συνάπτεται διῃρημένως, у второго διαιροῦνται γὰρ ἀδιαρέτως καὶ συνάπτονται ἀσυγχυτῶς. Соответствующие переводы также очень близки; у Кирилла: раздѣлѣет(ъ) бо сѧ нѣраздѣлно и съвъкоуплѣеть сѧ раздѣлно, у Владимира: раздѣлѧють бо сѧ нераздѣльною и съвъкоуплѧють сѧ неразмѣсьно. (Здесь и далее, оставив издание Шахматова, цитируем Никольского.)

Наряду с троичными, можно перечислять и прочие объекты конфессионального описания (например, Св. Дух, крещение, причастие, поклонение кресту, почитание икон и мощей, отношение к церкви, учение о человеке и о «сем» мире и т.д.), и, пожалуй, во всех случаях, при безусловном несовпадении конкретных предикаций, обнаруживаются совпадающие теологумены и философемы, индентичные или близкие номинации.

Как бы то ни было, греческая теолого-философская терминология, к которой обращались константинопольские иконопочитатели начала и середины IX в., — одна и та же.

Отсюда интересно проследить, как переводится на славянский язык эта одинаковая греческая терминология в двух изложениях веры по-

славянски – в Кирилловом и во Владимировом. Эти изложения переводились в эпоху, когда научная терминология во вновь создаваемом литературном славянском языке еще не устоялась; это во-первых. Кроме того, во-вторых, тексты могли переводиться разными людьми, со своими лексическими преференциями. Наконец, в-третьих, изложения переводились, скорее всего, в разные эпохи. Отсюда непраздный вопрос: если номинативно-терминологическая связь между исповеданиями Никифора и Михаила вполне видна, то есть ли подобная языковая связь между славянскими переводами этих текстов?

Ниже приведен список-выборка основных теолого-философских терминов из Михаила Синкелла с прибавлением славянских эквивалентов из Владимирова изложения. Греческие термины расположены по алфавиту. Затем сначала даются соответствия из Троицкой рукописи, причем в скобках после каждого славянского слова указан параграф либеллия Михаила, в котором содержится греческое соответствие (придерживаемся деления на параграфы в публикации либеллия Л. Мюллером [3]). После точки с запятой в списке показывается терминология из «Написания о правой вере» по Синодальному (Лаврентьевскому) сборнику 1348 г. [12] (с указанием строк). Случается, термины Михаила Синкелла не повторяются у Никифора Исповедника; тогда, естественно, информация по Кириллову «Написанию» отсутствует. Последнее техническое замечание: мы отправляемся не от Кириллова, а от Владимирова текста, потому что второй источник по объему меньше первого.

αἰτία	**вина** (3); **вина** (26)
αἰώνιος	**вѣчьнъ** (37)
ἀλήθεια	**истина** (25); **истина** (106)
ἁμαρτία	**грѣхъ** (25)
ἀρχή	**начѧтокъ** (200)
βάπτισμα	**крѣщениѥ** (37)
βουλή	**хотѣниѥ** (22)
δόξα	**слава** (21); **слава** (322)
εἰκών	**образъ** (20); **подобиѥ** (115), **икона** (345, 349)
ἐκκλησία	**цр҃кы** (50)
ἐκπόρευσις	**исхождениѥ** (8, 9)
ἐνέργεια	**дѣиствиѥ** (28)
ἐντολή	**заповѣдь** (2)
θέλησις	**хотѣниѥ** (22)
θεότης	**божьство** (saepe); **божество** (saepe)
ἰδιότης	**собьство** (1), **своиствиѥ** (10, 28); **своиство** (24, 50)
μονάς	**ѥдиньство** (14)
μορφή	**зракъ** (25); **образъ** (311)
μυστήρια	**таина** (39); **таина** (103, 161, 323)
νοερός	**мысльнъ** (1)
ὁμολογέω	**исповѣдати** (14, 38); **исповѣдати** (8, 74, 111)
ὀρθός	**правъ** (36); **правъ** (321)

οὐσία	соущество (15), родъ (33); сѫщьство (saepe)
παράβασις	престоупление (2); прѣслоушание (141)
σάρκωσις	въплощение (27, 39); въплъщение (178)
τριάς	троица (14); троица (21, 85, 106, 112)
ὑπόστασις	собьство (1, 28); сълична (47), сѫщьство (78, 89, 98)
φαντασία	мьчьтание (25, 32); привидѣние (239)
φθορά	тьлѣние (21), истьлѣние (32)
φιλαντρωπία	ч(е)л(овѣ)колюбие (22); ч(е)л(овѣ)колюбие (119)
φύσις	естьство (8, 15, 28)

Приведенный список – это действительно субъективная выборка. Были отобраны такие термины, которые интересны в богословско-философском отношении и которые, кстати, продолжают жить в современном русском литературном языке.

Поэтому ниже мы решили рассмотреть часть материала не выборкой, а полным списком. Ниже из Кириллова и Владимирова изложений собраны в один список все без исключения именные термины апофатической семантики. Оправным текстом остается исповедание Михаила Синкелла: каждому греч. слову, естественно, находится соответствие из изложения Владимира, но в изложении Кирилла такие соответствия отыскиваются не всегда.

Выделить апофатические термины в одну группу – показательно и доказательно, потому что отрицательный метод познания действительно занимает в византийском богословствовании центральное место. Он сопрягается не только с именами сравнительно поздних авторов (Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника), но и каппадокийских отцов, а истоки свои находит уже у Платона. Ко времени Никифора и Михаила апофатической традиции было более тысячи лет.

Порядок следования материала – тот же, что и раньше.

ἀγεννής	нероженъ (1, 3, 16); нерожденъ (51)
ἀγεννησία	нерожение (3, 7); нерождение (26)
ἄγραφος	безъ писания (40)
ἀδιάβλητος	неоклеветанъ (32)
ἀδιαιρετός	нераздѣльнъ (2); нераздѣльнъ (59)
ἀδιάφθορος	нетельньнъ (23, так в рукописи!)
ἀθάνατος	бе-с-ъмьртьнъ (16, 26); бе-с-ъмрътьнъ (217)
ἀκίνητος	неподвижьнъ (10)
ἄκτιστος	несъзьданъ (16), несътворенъ (26)
ἀμετάβλητος	неизмьньнъ (41); непрѣложьнъ (182)
ἀναλλοίωτος	несъвратьнъ (16), неизмьньнъ [28, конъектра; Никольский прочитал: но(н?)измьнь но(?)]; неизмьньнъ (13, 138, 211)
ἀναμάρτος	безгрѣшьнъ (33)
ἄναρχος	безначальнъ (3, 16) (причем дважды встретилось συνάναρχος (6, 14), и оба раза переведно събезначальнъ), без начала (18); безначальнъ (11, 15)

ἀνόλεθρος	**непогыбающь** (16)
ἀόρατος	**невидимъ** (17); **невидимъ** (11, 12, 43, 151)
ἀόριστος	**неизмѣньнъ** (16). Отождествление условное. В длинном греч. перечислении отрицателных прилагательных на одно слово больше, и может быть, что как раз ἀόριστος (букв.: неограниченный) осталось без перевода
ἀπαθής	**бестрастьнъ** (16, 26)
ἀπεριγραπτός	**неописанъ** (16); **неописанъ** (217)
ἀπερινόητος	**недовѣдомъ** (16)
ἄρρητος	**неиздречьнъ** (23); **неизглаголанъ** (325)
ἀσύγχυτος	**неразмѣсьнъ** (2, 28); **неразмѣсьнъ** (23, 260)
ἀσώματος	**бес тѣла** (4)
ἄχρονος	**безврѣмьнъ** (4); **безврѣмьнъ** (15)

Очень интересен случай перевода греческого апофатического наречия: (32) ἀληθῶς καὶ ἀφαντασιάστως – **истинно и не мьчьтаниемь**. Примечательны, наконец, описательные славянские переводы греческих апофатических глаголов: (33) τὴν ἀνθρωπίνην οὐσίαν ἀφθαρτίσας καὶ ἀθανατίσας – **чльческъи ръдъ безъ истьлѣния сътворивъ. и бе-с-ъмьрти въскрѣси**.

Приведенный сначала выборочный, а потом сплошной материал позволяет сделать ряд наблюдений.

Во-первых, некоторые греческие термины в обоих славянских источниках переводятся одинаково. Например, αἰτία и в изложении Кирилла, и в изложении Владимира имеет соответствием лексему **вина**, ἀλήθεία – **истина**, δόξα – **слава**, μυστήρια – **таина**, ὀρθός – **правъ**, ὁμολογέω – **исповѣдати**, ἀγεννησία – **нерож(д)ение**, ἀόρατος – **невидимъ** и т.д.

Во-вторых, при совпадении основ лексемы в двух славянских источниках могут варьироваться относительно реализованных словообразовательных средств (т.е. наблюдаем различия в приставках или суффиксах): ἀρχή – **начало/начѧтокъ**, ἰδιότης – **своиствие/своиство**, φθορά – **тьлѣние/истьлѣние**.

В-третьих, напротив, наблюдается варьирование лексических основ при реализации одних и тех же моделей деривации: παράβασις – **престоуплениe/прѣслоушание**, ἄκτιστος **несъзданъ/несътворенъ**, ἀμετάβλητος – **неизмьньнъ/непрѣложьнъ**, ἄρρητος – **неиздречьнъ/неизглаголанъ**, ἀναλλοίωτος – **несъвратьнъ/неизмьньнъ**.

Наконец, в-четвертых, можно видеть и полное лексическое расхождение: εἰκών – **образъ/подобие**, μορφή – **зракъ/образъ**, οὐσία – **соуществo/родъ**, φαντασία – **мьчьтание/привидѣние**.

На основе этих наблюдений допустимо прийти к выводу о том, что к моменту выполнения перевода как Никифорова, так и Михайлова изложений веры (для первого, если согласиться с авторством Кирилла как переводчика, надо предположить время до 869 г.; для второго речь может идти о начале X в.) в славянской богословской терминологии, с

одной стороны, уже выработалось некоторое устойчивое ядро, но, с другой, — многие термины еще не завершили периода варьированиия.

Начальное варьирование терминологии — явление вполне обычное, и только по завершении определенного срока (причем чем употребительнее некоторый термин, тем этот срок короче, и наоборот) наблюдается победа одного из вариантов и его закрепление. Скажем, в вариантной паре зракъ/образъ лишь ретроспективно устанавливается, что будет закреплен образъ, а на этапе еще интенсивного варьирования делать прогнозы бывает затруднительно.

Период варьирования лексических основ и/или средств деривации при становлении терминологии очень показателен для истории становления литературного языка, и в следующей главе о нем говорится подробнее.

Завершая же настоящую главу, скажем, что изложение веры Кирилла и изложение веры Владимира связаны между собой отношениями терминологического преемства. Хотя между ними и наблюдается лексическое варьирование, все же и там и здесь явно использована одна и та же (по своему качеству) терминологическая система.

Это означает, что заложенная Кириллом традиция славянского терминотворчества, впитавшая в себя не только христианский импульс, но и античное наследие [1], через Владимирово посредство перешла в

[1] Владимирово изложение веры представляет собой перенос на русскую землю прежде всего теологической славянской терминологии: божество, отечество, сыновство, воплощение, воскресение, истление, троица, промысл, заповедь, писание, ересь, исповедать, отрекаться, проклинать и т.д. Тем не менее это изложение имеет значение отнюдь не для одного богословия. Известно, что византийские отцы церкви не только были пассивно знакомы с классическими (античными) философами, но и смело вносили «внешнюю философию» в свое богословствование. Что касается непосредственно Михаила Синкелла, то в Прологе под 18 декабря специально подчеркнута подобная образованность этого святого: извѣдевъ оубо совершеннѣ еллинскиѧ премоудрости. Соответственно и во Владимировом изложении немало онтологических, гносеологических, логических, психологических, этических и эстетических терминов. Интересно, что философские термины сохраняют свою самостоятельность и вне теологических предикаций; ср. из числа приведенных выше: вина, истина, начало, свойство, сущность, тварь, душа, плоть, естество, совершенство, единство, действие, преступление и т.д. Таким образом, на материале Владимирова изложения можно плодотворно исследовать исходный момент развития восточнославянской, в том числе и русской, философской терминологии.

Скажем очень бегло — вопрос заслуживает самостоятельного анализа — и о том, что во Владимировом изложении можно видеть истоки синтаксических конструкций славянского научного языка. Поскольку язык науки должен располагать средствами для выражения логических операций, весьма существенно выявить конструкции для выражения семантики вывода, посылки, подытоживания, условия, предшествования, уточнения, ограничения, уступки и т.д. Ср. для примера точно воспроизводящую греческий источник славянскую фразу со 10 причастными оборотами, выражающими разнообразные логические связи. Главное предложение выделено разрядкой.

Киев. Без перерыва постепенности эта традиция была продолжена в русском литературном языке.

Литература

1. *Шахматов А.А.* Повѣсть временныхъ лѣтъ. Т. 1. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг., 1916.

2. *Сухомлинов М.И.* Исследование по древней русской литературе // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 85. СПб., 1908.

3. *Müller L.* Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Wladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962.

4. Древнерусская кормчая XIV титулов без толкований. Труд В.Н. Бенешевича. Т. II. Подготовлен к изданию и снабжен дополнениями Ю.К. Бегуновым, И.С. Чичуровым и Я.Н. Щаповым. Под общим руководством Я.Н. Щапова. София, 1987.

5. Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года с греческим и латинским текстами. С предисловием Е.В. Барсова и запискою А.Л. Дювернуа // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей Российских, 1882. Кн. 4. М., 1883.

6. *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982.

7. Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. М., 1983.

8. *Щапов Я.Н.* Новый список кормчей Ефремовской редакции // Источники и историография славянского средневековья. Сб. статей и материалов. М., 1976.

9. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.

10. *Никольский Н.К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. № I–XXIII// Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 82, № 4. СПб., 1907.

11. *Потапов П.И.* К вопросу о литературном составе летописи. 1. Летопись и «Исповедание веры» Михаила Синкелла // Русский филологический вестник, 1910, № 1.

---

(1) хотѣнием же оца и дха. свою спсти тварь.
(2) отьчьскъхъ ѩдръ. ихъже не отстоупи съшедъ.
(3) и въ дѣвичьское ложе пречистое. акъ бжие сѣма въшедъ.
(4) и плоть съдоушеноу. словесеноу же и оумьноу. и не преже бъвъшю примъ. и изъде бгъ въплощенъ.
(5) родивъ сѧ неиздреченьнѣ.
(6) и дѣвьство матери съхрань нетелѣньно.
(7) не съматение ни размѣшение. ни измѣнениѩ пострадавъ.
(8) нъ прѣбъвъ иже бѣ. бъ(с) иже не бѣ.
(9) примъ рабии зракъ. истиною а не мьчьтанием.
(10) всѧчьскъ развѣ грѣха намъ подобьнъ бъвъ (22–25).

Владимирово изложение – это одна из отправных точек развития языка русской науки, а именно: начало терминообразования и выработки научного синтаксиса. Так, многие термины, известные Владимиру, претерпев во времени семантические и внешние перемены, все же за тысячу лет не изменились в такой степени, чтобы их нельзя было отождествить и по смыслу, и по форме.

Глава 12

ВАРЬИРОВАНИЕ КАК ОРГАНИЧЕСКАЯ ЧЕРТА НАЧАЛЬНОГО ТЕРМИНОТВОРЧЕСТВА: ПОПЫТКА АПОЛОГИИ ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА

Ниже продолжается обсуждение вопроса, уже поставленного в предыдущей главе (а именно: варьирования терминологии на начальном этапе становления литературного языка), но на сей раз эта общая проблема рассматривается сквозь призму одного конкретного казуса. Казус этот, однако, весьма важен для отечественной культуры, поскольку речь пойдет о предполагаемом неправоверии Киевского князя Владимира, крестителя Руси.

Один из отечественных историков – А.Г. Кузьмин – на протяжении уже немалого времени отстаивает мысль о еретичестве великого князя, причем истоки еретичества Владимира он усматривает в Кирилло-Мефодиевской традиции.

Имея в виду уже представленное нами Изложение веры Владимира – а оно, как известно, приведено в Повести временных лет, – А.Г. Кузьмин пишет: «Еще в прошлом столетии было замечено, что «символ веры» в летописи содержит неортодоксальные положения. [...] Требуется определенная свобода для обсуждения вопроса, были ли, скажем, Владимир или Мефодий еретиками» [1, с. 34]. А.Г. Кузьмин утверждает, что Владимир сознательно выбрал арианство, причем с корыстной целью – чтобы присвоить себе права верховного правителя церкви. «Арианство не знало специальной церковной организации, что не могло не импонировать княжеской и вообще светской власти» [2, с. 28]. Соответственно постулируется существование в Киеве (по источникам, впрочем, неведомым) арианских общин: «...в Киеве, очевидно, были общины, в той или иной степени разделявшие какие-то арианские положения, а княжеской власти не было никакого резона добиваться их искоренения» [2, с. 29]. Историк живописует картину бытования у крещеных славян арианства, причем это славянское арианство, по Кузьмину, закономерно проистекает из арианства же самих первоучителей Кирилла и Мефодия.

Вопрос, как видим, является жизненно важным, поэтому необходимо рассмотреть аргументы, стоящие за радикальной концепцией. Аргументы эти – лингвистического характера, поэтому когда лингвист

берется судить об арианской гипотезе историка, он отнюдь не вторгается в область знания, лежащую за пределами своей компетенции.

Сообщение Повести временных лет о вероисповедных текстах, преподанных князю Владимиру после крещения, мы частично воспроизвели выше. А.Г. Кузьмина интересуют три выражения из Владимирова изложения:

1) **Отьць бо Богъ Отьць, присно сын, [...] единѣмь нероженнемь старѣи сын Сыну и Дꙋхови;**

2) **Сынъ есть Сынъ подобьносꙋщьнъ и събезначальнъ Отьцю;**

3) **Дꙋхъ есть Дꙋхъ пресвятъıи, Отьцю и Сыну подобьносꙋщьнъ и съприсносѹщьнъ** (цитируем по Шахматову [3, с. 141–142]).

Ссылаясь на П. Заболотского [4], А.Г. Кузьмин считает, что в первом выражении исповедуется арианское старейшинство Бога Отца, тогда как православная догматика, различая три ипостаси Пресв. Троицы, никакой их градации по старшинству или по какому-либо иному признаку не проводит.

Во втором и третьем выражениях историк видит исповедание не православного *единосущия* Бога Сына и Св. Духа Богу Отцу, а пресловутого арианского *подобосущия*.

Конечно, А.Г. Кузьмин помнит, что противопоставленные на I Вселенском соборе термины ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος различаются всего лишь одной йотой, так что можно было бы предположить, что славянский переводчик не обратил должного внимания, т.е. просто-напросто ошибся.

Так, кстати, и судил в свое время один из исследователей проблемы (П.И. Потапов): переводчик, по его мнению, мог не иметь «даже представления о том, какая огромная разница в догматическом отношении между ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος, не остановил своего внимания на том, что в тексте стояло не ὁμοιούσιος, а ὁμοούσιος, и передал последнее через *подобосущий*» [5, с. 11].

Эту догадку А.Г. Кузьмин отклоняет как психологически невозможную: по его мнению, йота «становилась символом различия», так что переводчик непременно бы ее заметил.

К сказанному он прибавляет и свою оценку выражения, приведенного выше под первым номером. По его суждению, в летописи сказано «о старейшинстве Бога Отца по отношению к Сыну и Духу, а Дух низведен на третью ступень тем, что он подобен первым двум ипостасям» [1, с. 37; мы решились в цитате употребить прописные литеры в nomina sacra вместо строчных, поскольку последние были, очевидно, навязаны автору вследствие советского богоборчества].

Как видим, интерпретации историка действительно покоятся на лингвистических наблюдениях. Он как бы на время оставил свою специальность и дал лингвистическую экспертизу терминов **старѣи съıи** и **подобьносоущьнъ**.

Экспертиза этой экспертизы складывается из ряда отдельных суждений, которые впоследствии будут сведены в единый вывод.

1. Как было сказано раньше, Владимирово изложение веры представляет собой перевод вероисповедного либеллия Михаила Синкелла. Мы назвали и два греческих списка этого либеллия; латинский перевод опубликован О.М. Бодянским и А.Л. Дювернуа. Оба указанных списка, вполне согласуясь терминологически между собой, дают следующие чтения:

1) Πατὴρ... διαφέρων (differens) τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος,

2) Ὁ υἱὸς ὁμοούσιος (consubstantialis)... τῷ πατρί,

3) Πνεῦμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ὁμοούσιος (consubstantionalis).

Глагол διαφέρω, причастная форма которого переведена на славянский как **старѣи сыи**, – общеязыковой, отнюдь не терминологический; он означает, согласно Патристическому лексикону Лампе [6], «различать», причем если иметь в виду его употребление в тринитарных спорах, то из числа возможных различий между лицами Пресв. Троицы сущностные различия исключаются (ср. предупреждение авторитетного лексикона: not in essence). Таким образом, никакого семантического указания на какое-либо сущностное превосходство Бога Отца по отношению к Богу Сыну и к Богу Св. Духу (по времени, по чести, по силе, по значению или еще как-то) греческий глагол не содержит.

В другом месте Владимирова изложения веры тот же греческий глагол διαφέρω переведен и иначе: Υἱός... τῇ γεννήσει μόνῃ διαφέρω τοῦ πατρός – **Сынъ роженьемъ точью разньствꙋꙗ Отьцю и Дꙋхꙋ**. Безусловно, даже с позиции современного языкового чутья соответствие διαφέρω – **разньствовати** лишено тех нежелательных ассоциаций, которые возникают при рассмотрении пары διαφέρω – **старѣи бъти**.

Таким образом, греческий либеллий Михаила Синкелла сам по себе не содержит оснований, чтобы его автора заподозрить в арианстве. Иначе и быть не могло. Образ мысли иконопочитателя-страстотерпца вполне вырисовывается из пространных греческих и из проложных славянских житий святого: в частности, в Прологе под 18 декабря засвидетельствовано, что и под муками Михаил вместе с учениками **многаꙗ же оучениꙗ о православнѣи вѣрѣ простроша**.

2. Перевод либеллия Михаила Синкелла известен в трех южно- и восточнославянских редакциях-вариантах.

В Изборнике 1073 г. (в 8-й главе) интересующие нас чтения даны таким образом, что подозрения в арианстве невозможны: 1) **О҃ць... ѥдинѣмь нерожденниѥмь различенъ съ с҃номъ и съ д҃хомъ**; 2) **с҃нъ ѥдиносоущьнъ** ... **о҃цю**; 3) **д҃хъ... о҃цю и с҃ноу ѥдиносоуштьнъ**.

И в славяно-русской Кормчей (как по Соловецкому списку, так и по Рогожскому) также нет никакой почвы для предположения об арианстве: 1) **о҃ць... единѣмъ нерожденıемъ. разньствꙋꙗсꙗ о(т) с҃на и о(т) с҃таго д҃ха**; 2) **с҃нъ единосꙋщенъ... родителеви**; 3) **д҃хъ... о҃цю и с҃нꙋ единосꙋщенъ**.

Наконец, в Троицкой рукописи, содержащей (как мы уже говорили) текст, ранний список которого был источником для летописного

Владимирова исповедания, соответствующие чтения таковы: 1) о҃ць... **кдинѣмь нерожениемь старѣи съı. с҃ноу и д҃хви**; 2) **с҃нь подобосоущенъ...** **о҃цю**; 3) **д҃хъ... о҃цю и с҃ноу подобосоущьнъ** [7, с. 21]. Как видим, здесь полное совпадение терминологии с текстом в Повести временных лет.

Во всех трех источниках представлены древние традиции бытования текста. Обычно полагают, что перед нами три самостоятельных перевода (выполненных в период с конца IX по конец X в.). Можно — пожалуй, с несколько меньшей вероятностью — думать, что у истоков лежит все же один-единственный перевод, но подвергавшийся сознательному редактированию. Как бы то ни было, пока не видно возможности предпринять по отношению к изборниковскому, кормчему и троицкому (включая сюда и версию летописи) текстам хронологическую ранжировку переводов. Таким образом, все варианты (**различьнъ/разньствуѧ сѧ/старѣи съıи; единосоущьнъ/подобосоущьнъ**) восходят по крайней мере к X в.

3. По соображениям удобства дальнейшей аргументации рассмотрим сначала генезис «са́мого арианского» термина **подоб(н)осоущьнъ**. В Троицкой рукописи и в зависимом летописном тексте он является переводом православного термина ὁμοούσιος. Греческий же термин, как считают, в свою очередь является переводом-калькой латинского consubstantialis.

Полученный с помощью словосложения ὁμοούσιος состоит из прилагательного ὁμός («тот же самый, равный, такой же, похожий, подобный, близкий, тождественный») и существительного οὐσία, семантика которого весьма многопланова, но если брать οὐσία в качестве соответствия substantia, то слово означает «сущность, основное качество, самый коренной признак» (обстоятельную лексикографическую справку можно получить у Лампе).

В настоящее время, в современной русском богословии, ὁμοούσιος имеет устойчивый, неотъемлемый и единственный русский перевод — *единосущный*. Но, как показывает материал, в X в. в славянских переводах такого одно-однословного соответствия еще не было.

Различные попытки разных людей привели к тому, что на славянский язык по-разному переводились как первая греческая лексическая основа (ὁμο-), так и вторая (-ούσιος). Возникла пестрая мозаика.

3.1. Лексическое варьирование по первой лексической основе таково.

Исследователь истории славянских переводов символа веры А. Гезен показал, что древнейшим славянским «переводом» ὁμοούσιος был, собственно, отказ от перевода, т.е. *заимствование* (с орфографическим и морфологическим освоением). И действительно, в Устюжской кормчей конца XIII в., сохраняющей древнейший вариант славянского Никео-Царьградского символа веры, читается: **Вѣроую... в... кдинъ г҃сь і҃сь х(с)ъ с҃нъ б҃ии... омоусии о҃цю** [8, с. 121].

Случай заимствования не является единичным: так, в Житии Ирины из Успенского сборника XII–XIII в. также представлено греческое слово (**да ıавить сѧ с҃таıа омооусиıа троицѧ** [9, л. 82а].

5 — 1876

Встречается, далее, перевод-калька коупносоущьнъ. Собственно, его можно найти уже в Троицкой рукописи, но во фрагменте, который из-за сокращений не вошел в Повесть временных лет: троицю коупносоущьну (τριάδα ὁμοούσιον)... исповѣдаю [7, с. 22].

Особенно примечательно, что в Житии исповедника Исаакия Далматского (по Супрасльской рукописи [30]) – в этом житии как раз повествуется об ожесточенной борьбе православных с арианами – постоянно употребляется термин коупносоущьнъ: дръжати коупносѫштаа (ὁμοούσιον) вѣрѫ заповѣда; на съборъ... събраша же са коупносѫштаа вѣры; присъвъкоупити... къ правѣи и коупносѫштьнѣи вѣрѣ; волимъ арианъскѫѭ вѣрѫ неже въ коупносѫштию приложити сѧ; исповѣдати и славити... коупносѫштѫѭ троицѫ (лл. 189, 201 [здесь дважды], 202, 207).

Совершенно очевидно, что для славянского переводчика Жития Исаакия славянским ключевым православным термином-знаменем был именно вариант коупносоущьнъ, а не какое-либо другое слово.

Встречается, кроме того, и еще один вариант-калька – ѥдиносоущьнъ. Собственно, он представлен в одном месте и в житии Исаакия: божьствьнии же отьци... вѣрѫ ѥдиносѫштиѩ троичьнааго... прѣдаша [10, с. 189].

Этот же термин, которому впоследствии суждено будет закрепиться, в том числе и в современном русском богословии, встречается также в древнейшей славянской кормчей – в Ефремовской (XII в.), хотя представленный в ней Никео-Царьградский символ А. Гезен все-таки относит ко второй, более поздней редакции. Ср.: Вѣроуѥмъ... въ ѥдиного г҃а і҃с х҃а с҃на б҃жиѧ... ѥдиносоущьна о҃цю [11, с. 310].

И в двух других древних славяно-русских кормчих (в Новгородской, или Климентовской, 1208 г. и в Рязанской 1284 г.) второй член Никейского символа содержит ѥдиносоущьнъ.

Тот же термин вполне известен и Повести временных лет: так, в заключительной части Договора «межю Русью и Грекы» под 912 годом есть обращение к Троице (пред лежащимъ ч҃стнымь крестомъ и с҃тою ѥдиносущною Троицею).

Более того: в само исповедание веры Владимиром (по тексту летописи) входит составной частью история вселенских соборов, и относительно отцов Второго собора сказано: проповѣдаша троицю единосущну. А непосредственно выше, в справке о Первом соборе, – скажем об этом кстати – содержится анафематствование ересиарха Ария: Вѣрую же и седьму сборъ с҃тыхъ о҃ць, иже есть первъи в Никии т҃ и и҃і, иже проклаша Арьѧ, и проповѣдаша вѣру непорочну и праву.

Встречается, наконец, и еще одна калька – подобносущьнъ. Выписки, подтверждающие ее употребление, приведены в начале настоящей главы. Отметим, что этот (по общему счету – четвертый) вариант перевода ὁμοούσιος не представляет собой чего-то уникального, редкого.

Действительно, на основе словаря Срезневского можно убедиться, что греческое ὁμο- иногда переводится лексемой подобо-/подобно-: подобьнообразьнъіи, подобообразиѥ, подобострастиѥ.

Укажем в завершение и на стоящий особняком вариант **сосѫщьнъ**, представленный в Синайском евхологии.

3.2. Переходим к лексическому варьированию по второму греческому слову — -οὐσιος.

В том же Синайском евхологии ὁμοούσιος переводится как **ѥдинноѥстьствьнъ**.

В Супрасльской рукописи и в Минее служебной (на сентябрь) 1906 г. встречается вариант **равноѥстьствьнъ**: **богъ слово... чловѣкъ ꙗвьꙗше сѧ съобразьнъ и равноѥстьствьнъ** (ὁμοούσιος) **о҃цоу** (Супр., л. 480); **триличьноумоу б҃оу равьноестьствьноу** (минея, л. 10).

3.3. Наконец, необходимо кратко сказать и о том, что в источниках наблюдаются варианты фонемно-морфемного характера. Хотя, как правило, мы наблюдаем сложное слово, все же представлены и случаи перевода ὁμοούσιος сочетанием прилагательного и существительного, т.е. двумя самостоятельными в морфологическом отношении словами. Например, в Лаврентьевском списке Повести временных лет содержится: **С҃нъ подобенъ соущенъ... О҃цю**. Может быть, здесь следует предположить порчу текста, но она исключается по отношению к Супрасльской рукописи, где читается: **арии... нача о коупнѣ сѫштьнѣи... троици... хоульнъı оустъı износити** (187—8).

Что же касается вариантов типа **ѥдьно-/ѥдино-**, **коупо-/коупно-**, **подобо-/подобно-** или **соущъıи/соущнъıи** (не говоря уж об использовании и неиспользовании юсов), то их не перечесть.

Итак, в попытках адекватно перевести греческое ὁμοούσιος славянские книжники перебрали немало вариантов (**омоусии**; **коупно-**, **ѥдино-** и **подобносоущьнъ**; **ѥдино-** и **равноѥстьствьнъ**). Хотя в нашем анализе были тексты, относящиеся, самое раннее, к XI в., все же наблюденные факты вполне допустимо экстраполировать и в X век: в X в., скорее всего, еще не имелось устойчивого славянского термина для соответствия ὁμοούσιος. Напротив, мы имели возможность наблюдать, как в процессе переводов выдвигаются разнообразные средства славянского языка, как они, будучи включаемы в одни и те же тексты, конкурируют между собой, пока в дальнейшем отбор, который можно уподобить естественно-биологическому, не скажет окончательного слова.

Если же оценить эту вариативность с догматической точки зрения, то ни один из предложенных вариантов нельзя признать искажающим семантику греческого термина. (Ὁμοούσιος означает: «того же самого, равного, такого же естества; подобной, близкой, тождественной сущности».)

Соответственно термин **єдиносꙋщьнъ**, который в дальнейшем вытеснит другие, ничем не содержательнее и отнюдь не точнее всех остальных.

Как бы то ни было, тексты XI в. показывают, что противопоставленность **єдиносꙋщьнъ** — **подобосꙋщьнъ** и прикрепленность первого члена пары к православию, а второго к арианству — значительно более позднего происхождения.

5*

4. Расмотрим теперь второй пассус из Владимирова изложения веры, способный, по А.Г. Кузьмину, свидетельствовать об арианстве князя.

4.1. **Старѣи сыи** является переводом греческого διαφέρω «различать». Между прочим, буквально через две-три строки после того чтения, где διαφέρω переведено как **старѣи сыи**, тот же глагол встречается снова, но на этот раз переводится иначе; ср.: Ὁ Υἱὸς... τῇ γεννήσει μόνῃ διαφέρεν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος — **сн҃ъ... роженьемь точью разньствоуꙗ оц҃ю и дх҃оу**.

Следовательно, переводчик имел объективную возможность и в первом случае употребить однословное глагольное соответствие, однако он по каким-то причинам предпочел более свободный перевод. Каковы эти причины?

4.2. Глагол διαφέρω в интранзитивном употреблении с беспредложным дополнением в генитиве означает или 1) просто «различаться», или 2) с уточнением «различаться по известному качеству (отсутствующему у грамматического косвенного объекта)». Когда в исходном греческом тексте реализуется вторая сема, славянские переводчики (скажем, Нового Завета), как правило, дают переводы, выявляющие имплицитные смыслы греческого языка. Подобные (описательные, свободные) переводы уводят от буквы, но снимают двусмысленность и вносят определенность, т.е. они представляют собой результаты (в нашей терминологии) или *ментализации*, или *экспликации*. В этих переводах на первый план выступает личное творчество книжника.

Например, в евангельской притче о нарушении субботы (ради неотложного дела) упоминается упавшая в яму овца, которую немедленно извлекает хозяин. В заключение относительно допустимости добротворения в субботу и ставится (адресованный прежде всего фарисеям) риторический вопрос: (Мф 12,12) πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου — **кольми оубо лоучеи есть ч҃лвкъ овьча** (цитируется Мар). Стало быть, διαφέρω здесь переведено как **лоучеи бъıти**.

В близком по смыслу сопоставлении земных людей с птицами небесными эта мысль повторяется многократно, и всякий раз употребляется διαφέρω: **възрьрите на птицѧ н҃бскъıѧ ... не въı ли паче ихъ лоучьши есте** (Мф 6,26); **мънозѣхъ птицъ лоучьши въı есте** (Мф 10,31); **нъ и власи главъı вашеѩ вьси ищьтени сѫть· не боите сѧ оубо мънозѣхъ пьтицъ соулѣиши есте** (Лк 12,7; так же Лк 12,24). Наконец, великолепный по идиоматичности перевод можно найти в Христианопольском апостоле: (Гал 4, 1) ὁ κληρονόμος νήπιος... οὐδὲ διαφέρει δούλου — **наслѣдникъ младъ... ничимьже лоучии ѥсть раба**. Итак, наряду с **лоучеи бъıти** встречается и соответствие **соулѣиши бъıти**; перед ними почти полная синонимия.

П.И. Потапов, ссылаясь и на других исследователей, упомянул, что переводы διαφέρω непосредственно интересующим нас оборотом **старѣи бъıти** встречаются в Огласительных поучениях Феодора Студита [5, с. 12].

Таким образом, мы наблюдали два способа перевода глагола, причем в одном случае по-славянски передается прежде всего первая сема, а в другом – вторая.

Что же касается конкретного переводческого решения во Владимировом изложении веры, то логика рассуждений (конечно, имплицитных, да и то при условии, что мы допускаем принципиальную возможность их реконструкции) примерно такова: Бог Сын как вторая ипостась Троицы ничем не отличается от Бога Отца, за исключением рождения, т.е. у Сына есть некоторое «минус»-качество, и отсюда в переводе может быть только **разньствовати**; об Отце же сказано, что он **нерожен**ъ, так что по сравнению с Сыном у него есть это «плюс»-качество; теперь остается решить, как выразить суть этого качества.

Если в новозаветных переводах мы видели стремление выразить оценочные суждения, то в ходе перевода либеллия оказалось выраженным антропоморфное временнОе предшествование. Не следует ожидать от книжника X в. современной богословской подкованности и полной свободы от антропоморфизма, почему различие между Отцом и Сыном, родителем и рожденным, и было изложено в человеческой («поколенной») словесной оболочке. Отсюда перевод: **старѣи съи**.

Вопреки А.Г. Кузьмину, этот перевод отнюдь не содержит арианского учения о «старейшинстве» Бога Отца (в смысле его господства). В этом переводе отразилось вполне православное представление о том, что Бог Сын как ипостась Троицы – **роженъ** (и ничего больше). Учение о рождении Бога Слова от Бога Отца недвусмысленно изложено во втором члене наиправославнейшего Никейского символа.

Еще одно наблюдение. В современном богословии термины *единосущие* и *подобосущие* – это лакмусовые бумажки ортодоксии и арианства. В X в., однако, крещеное славянство, насколько можно судить по нашим материалам, еще не предпринимало попыток выразить на своем языке арианский термин ὁμοιούσιος. Так получилось, что ни один греческий текст, который был в то время переведен на славянский, – даже если в нем шла речь об Арии – не содержал в себе этого ключевого понятия. И в либеллии Михаила Синкелла читается ὁμοούσιος, ни в коем случае не ὁμοιούσιος.

Соответственно калька **подоб(н)соущьнъ** – это одна из попыток перевода именно ὁμοούσιος. Это еще одна попытка, стоящая в том же самом ряду с другими правомочными вариантами, т.е. с **ѥдиносоущьнъ, коупносоущьнъ** и **равноѥстьствьнъ**.

Вероятно, неправомерно переносить в эпоху князя Владимира семантические представления современности. Отправляясь от современного термина, А.Г. Кузьмин анахронистически отнес его к X в.

В заключение скажем еще раз, что и второй «сомнительный» перевод **старѣи сыи** невозможно истолковать как утверждение иерархического неравенства ипостасей Троицы.

Нет, не с Арием, а **съ с҃тыими о҃ци никеискааго събора**, согласно

оценке Илариона, митрополита Киевского, князь Владимир **законъ ч҃лкомъ полагааше**. Эту оценку не удается поколебать и в наши дни.

* * *

Исследованный выше конкретный казус обнаруживает, как в капле воды, стоящую за ним общую закономерность, о которой нам приходилось писать в предшествующих работах (см., например, [12-14]).

Механизмы переводческой деятельности Кирилла и Мефодия и их учеников и последователей существенно отличаются от таковых современных переводчиков. Это отличие обусловлено тем, что в одном случае перевод выполняется на уже *сложившийся* литературный язык, с закрепленным лексическим составом, а в другом — на еще только *складывающийся*, как раз формируемый усилиями переводчиков, когда лексический состав, не пройдя достаточно длительного периода употребления, характеризуется неустойчивостью, отсутствием регулирующей функции узуса. Эта неустойчивость распространяется на всю лексику без исключения — и на общеязыковую, с повседневно-бытовыми обертонами в семантике, а не терминологическую, строго научную.

Скажем, в самой первой переведенной первоучителями книге (в Евангелии-апракос), в связи с потребностями богослужебного использования, повторяются одни и те же фрагменты (дублетные чтения). Когда переводчики не копировали повторяющийся фрагмент, а (забыв о выполненной ранее работе) переводили его заново, они, как оказалось, прибегали к лексическим вариантам. Скажем,

γεγνώσκω переводится то как **разоумѣти**, то как **знати**, то как **съвѣдѣти**;

ἐξουσία то как **власть**, то как **область**;

καταμαρτυρέω то как **съвѣдѣтельствовати**, то как **послоушьствовати**;

λύπη то как **печаль**, то как **скърьбь**;

τελέω то как **съврьшити**, то как **съконьчати**, то как **сътворити**;

τελώνης то как **мъгтарь**, то как **мьздоимьць** и т.д.

Никакими семантическими причинами употребление разных слов для передачи того же самого греческого (причем в совершенно идентичных контекстах) объяснить нельзя. Пройдет достаточное время, и в качестве постоянного соответствия, предположим, τελώνης закрепится **мъгтарь**, а **мьздоимець** получит дифференциальную семантику, но для актуального самого первого периода сложения, выработки литературного языка еще нет узуальных ограничений.

Описанный механизм наблюдается и в области терминологии. Теологумен о непознаваемости Бога, наряду с другими терминами, выражается по-гречески двумя апофатическими прилагательными ἄρρητος и ἀπεριττός. Во Владимировом изложении веры ἄρρητος переводится как **неизречьнъ**, а в Кирилловом — как **неизглаголанъ**, в то время как ἀπεριττός в первом источнике имеет переводом как раз **неизглаголанъ**, а во втором — **неизречьнъ**.

Впрочем, подобное варьирование наблюдается и в пределах одного цельного источника: так, у Кирилла ἄφραστος (третье греческое прилагательное для выражения теологумена непознаваемости) переводится то как **неизглаголанъ**, то как **неизреченъ**. На раннем этапе складывающегося литературного языка, конечно, уже бывает возможен одно-однословный перевод (обычно по отношению к высокочастотным терминам) — поскольку некоторое устойчивое терминологическое ядро формируется сразу же, — однако довольно часто переводчику приходится брать на себя языкотворческую задачу, и тогда, не находя готового эквивалента, он или прибегает к заимствованию, или производит словообразовательную кальку. Поскольку человеческая память ограничена, даже уже однажды создав нужный термин (скажем, **неизглаголанъ**), переводчик через какое-то время, столкнувшись с повторением греческой лексемы в том же контексте, может создать другое, синонимичное, славянское слово (например, **неизреченъ**).

Вероятно, любой складывающийся литературный язык, особенно если он возникает под воздействием иноязычной книжной традиции, проходит через период лексической нестабильности, неконстантности.

Мы, впрочем, хотели бы предложить другое наименование этого периода, покоящееся на зримом образе.

Для наших задач подходит образ неспокойной водной поверхности: то всплывает одно языковое явление (например, **коупносоущьнъ**), то другое (**подобносоущьнъ**), то третье (**єдиносоущьнъ**), и такое метание и колебание продолжается определенное время (его продолжительность обратно пропорциональна употребительности конкретной лексемы), пока, наконец, одно из них не берет верх. Латинский глагол fluctuare «вздымать валы, волноваться» благодаря заимствованиям известен носителям русского языка; поэтому мы решили привлечь его для мотивированного обозначения того начального периода в истории литературного языка, когда значительная часть лексики, в том числе терминологической, то «всплывает», а то «уходит под воду».

Отмеченное явление, насколько можно судить, привлекало к себе внимание Б.О. Унбегауна, с удивлением наблюдавшего победу, скажем, терминологического славянизма там, где, по-видимому, должна бы была закрепиться народная лексема, и наоборот [15].

В свете сказанного мы предлагаем отказаться от терминологии, содержащей в себе отрицание (*нестабильность*, *незакрепленность* и т.д.), и в дальнейшем говорить о *флуктуационном периоде* — как о необходимом временно́м отрезке складывающегося, становящегося нового литературного языка. Впрочем, надо помнить о том, что время флуктуации для лексических групп и даже отдельных лексем — неодинаково.

Остается в заключение соотнести понятия *флуктуации* и *языковой нормы*. Флуктуация принципиально отличается от механизма функционирования нормы: на этапе флуктуации два-три конкурирующих выражения являются приемлемыми и поэтому не изгоняются справщиками из текста. Лишь затем нормативно приемлемой оказывается

только одна лексическая единица (скажем, ѥдиносоущьнъ), а другие попадают в число недопустимых ошибок.

Размах флуктуации и степень действия нормы находятся между собой в обратных отношениях: чем шире флуктуация, тем у́же норма (и, соответственно, наоборот). И все же с синхронной точки зрения флуктуация не есть оборотная сторона нормы — она по сю сторону нормы.

Наконец, самое последнее: анализ флуктуации возможен лишь при переворачивании диахронического подхода, т.е. при рассмотрении некоторого явления из перспективы последующего развития, когда результат варьирования уже вполне определился.

Литература

1. *Кузьмин А.Г.* Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. М., 1987.

2. *Кузьмин А.Г.* Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. М., 1980.

3. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Изд. 2. Л., 1926.

4. *Заболотский П.* К вопросу об иноземных письменных источниках «Начальной летописи» // Русский филологический вестник, 1901, № 1–2.

5. *Потапов П.И.* К вопросу о литературном составе летописи. i. Летопись и «Исповедание веры» Михаила Синкелла // Русский филологический вестник, 1910, № 1.

6. A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1976.

7. *Никольский Н.К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. № I–XXIII // Сборник Отделения русского языка и словесности, т. 82, № 4. СПб., 1907.

8. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Труд В.Н. Бенешевича. Т. 2. Подготовлен к изданию и снабжен дополнениями Ю.К. Бегуновым, И.С. Чичуровым и Я. Н. Щаповым. Под общим руководством Я.Н. Щапова. София, 1987.

9. Успенский сборник XII–XIII вв. Издание подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. Под редакцией С.И. Коткова. М., 1971.

10. Супрасълски или Ретков сборник. В два тома. София, 1982–83.

11. *Гезен А.* Очерки и заметки из области филологии, истории и философии. Вып. 1. История славянского перевода символов веры. СПб., 1884.

12. *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия. М., 1972.

13. *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. К проблеме греческо-славянских лексических и грамматических вариантов в древнейших славянских переводах. Доклад на VII Международном съезде славистов. М., 1972.

14. *Верещагин Е.М., Вомперский В.П.* К дискуссии о предмете истории русского литературного языка старшей поры // Русистика сегодня. Функционирование языка: лексика и грамматика. М., 1992.

15. *Унбегаун Б.О.* Русский литературный язык: проблемы и задачи его изучения // Поэтика и стилистика русской литературы. Памяти акад. В.В. Виноградова. Л., 1971.

Часть III

Разыскания в области поэтического языка

Глава 13

ВОЗНИКНОВЕНИЕ СЛАВЯНСКОЙ ПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МЕФОДИЯ: *КРАЕСОГЛАСИЕ* СООТНЕСЕННЫХ СЛОВ

Как упоминалось (с. 42), в переводческом наследии славянского первоучителя Мефодия имеется переводное «Слово о сошествии Иисуса Христа во ад». В последний отрезок своей литературной деятельности (882–885) архиепископ Великой Моравии, согласно его Пространному житию, перевел отьчьскꙑꙗ книгꙑ и среди них, вероятно, и указанное «Слово».

«Слово о сошествии во ад» – это перевод аналогично названной греческой гомилии, которая обычно надписывается именем Епифания Кипрского (ок. 315–403). В Епифаниевой гомилии (в дальнейшем: *ЕГ*) воспроизводится свидетельство апокрифического евангелия от Никодима (второй его версии), в котором повествуется, что после крестной смерти Иисус спустился в преисподнюю и вывел оттуда души томившихся праведников.

ЕГ принадлежит к жанру так называемых поэтических гомилий, в которых, по образному выражению З. Гауптовой [1, с. 339], «поэзия притворяется прозой». Действительно, Епифаниево «Слово» настолько изобилует цветистостью, витийством, красноречием, что лавина «каллилогии» грозит затопить с головой.

Синтаксические и стилистические фигуры причудливы и похожи на лабиринты. Множество внешних, формальных, звуковых эффектов: ритмическая речь перемежается частыми созвучиями. Иными словами, греческий источник – это подлинный crux interpretorum, особенно если переводчик задастся целью передать не только смысл текста, но и его форму.

Мефодий отыскал выходы из синтаксических лабиринтов и нигде не затемнил смысла. Наше внимание, однако, остановило явное стремление переводчика воспроизвести постоянно встречающиеся в греческой ЕГ *гомеотелевты* – те сходноконечные колоны или периоды, которые в новое время стали называться *рифмующимися* [1].

---

[1] Греческий и славянский тексты Епифаниевой гомилии образцовым образом изданы А. Вайаном [2]. Греческий текст снабжен важнейшими разночтениями, а славянский опубликован на основе 6 источников: Клоцова сборника,

Это стремление передать не только смысл художественного текста, но и его внешнюю форму заслуживает пристального внимания – перед нами исток славянской поэтической традиции, которая в дальнейшем закрепится на века.

В согласии с принятой в монографии процедурой, рассмотрим сначала фактический материал. Ниже приведен ряд параллельных выписок: длина этого ряда ограничена, но все же, полагаем, достаточна для того, чтобы выявить определенную закономерность.

Прицип отбора материала состоял в присутствии гомеотелевтов в греческой ЕГ, а славянские тексты попросту присоединялись к греческим фразам.

Примеры пронумерованы; за номером, после запятой, указываем страницы издания А. Вайана (четная относится к славянскому тексту, а нечетная – к греческому).

1, 22–23 Προσέκοψαν τῷ ἀκρογωνιαίῳ λίθῳ Χριστῷ,
потькж сѧ въ акрогониеі камень х(рьст)ъ,
ἀλλ' αὐτοὶ συνετρίβησαν.
и сами съкроушишѧ сѧ.
Προσέρρηξαν τῇ πέτρα τῇ στερεᾷ,
пріврътж сѧ въ тврьдъі камень,
ἀλλ' εἰς ἀφρὸν τὰ κύματα αὐτῶν διελύθησαν.
нъ въ пьнъі влънъі ихъ разідж сѧ.
Προσέκοφαν τῷ ἀηττήτῳ ἄκμονι
потъкж сѧ въ наковалѣ непобѣдимѣемъ,
ἀλλ' αὐτοὶ συνεθλάσθησαν.
нъ сами сътьрені бъіщѧ.

2, 40–41 Ὑπὲρ νεκροῦ παρακαλῶ
О мрьтвѣ молж
ὑπὸ πάντων ἀδικηθέντος,
отъ вьсѣхъ обидж принмьшоу,
ὑπὸ φίλου παραδοθέντος,
отъ дроуга прѣданоу бъівъшоу

Супрасльской рукописи и Гомилиара Михановича, а также златоустов XIII–XVI вв. болгарского, сербского и русского изводов. Издание Вайана составное: начальная часть ЕГ (с. 22-34) дается по Клоцову сборнику (насколько гомилия дошла до нас в этом древнейшем источнике), а конечная (с. 4–83) – по Супрасльской рукописи. (Далее эта расчлененность славянской ЕГ в издании нами особо не отмечается, но она видна в непоследовательности ортограмм.)

Атрибуция перевода ЕГ именно Мефодию принадлежит Э. Благовой [3]. Считая доказанным авторство Мефодия как переводчика по отношению к известной Анонимной гомилии Клоцова сборника, она продемонстрировала идентичность языка Анонимной гомилии и «Слова о сошествии во ад», так что оба перевода, по ее справедливому мнению, вышли из-под пера одного и того же человека.

ὑπὸ μαθητοῦ πραθέντος,
отъ оученика пр(о)даноу,
ὑπὸ ἀδελφῶν διωχθέντος,
отъ братиѩ изгнъаноу,
ὑπὸ οἰκείων δούλων ῥαπισθέντος.
оть своихъ рабъ за оухо оударѥноу.
Ὑπὲρ νεκροῦ πρεσβεύω
о мрьтвѣ молѭ
ὑπὸ τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐκ δουλείας ἐλευθρωθέντων κατακριθέντος,
осѫждѥноу бъівъшоу отъ свобождѥнъіихъ отъ нѥго отъ работъі,
ὑπὸ τῶν τραφέντων παρ᾽ αὐτοῦ ὄξος ποτισθέτος,
отъ приимъшиихъ оть нѥго пиштѫ оцьта напоѥноу,
ὑπὸ τῶν ἰαθέντων ὑπ᾽ αὐτοῦ τραυματισθέντος,
отъ ицѣлѣвъшиихъ отъ нѥго ıазвѫ приимъшоуоумоу,
ὑπὸ τῶν μαθητῶν καταλειφθέντος
отъ оученикъ оставьѥноу,
αὐτῆς τῆς μητρὸς ἀποστερηθέντος.
отъ своѥѩ матерє лишѥноу.

3, 68–69 Ἅμα αἱ δυνάμεις ἐβόησαν,
въ коупѣ же силъі въскликнѫшѧ,
ἅμα αἱ πύλαι ἐπήρθησαν,
въ коупѣ же врата въздѧшѧ сѧ,
ἅμα αἱ ἀλύσεις καὶ οἱ μοχλοὶ κατεκλάσθησαν,
въ коупѣ желѣзнаıа ѫжа и верѣıа съкроушишѧ сѧ,
ἅμα τὰ πλεῖθρα ἐξέπεσαν,
въ коупѣ затвори отъпадошѧ,
ἅμα τὰ θεμέλια τοῦ δεσμωτηρίου ἐδονήθησαν,
въ коупѣ основаниıа тъмница подвижашѧ сѧ,
ἅμα αἱ ἐναντίαι δυνάμεις εἰς φυγὴν ἐτράπησαν,
въ коупѣ противъиъıѧ силъі бѣствоу сѧ ѧшѧ.
ἕτερος τὸν ἕτερον συνωθούμενος,
дроугъ дроуга рѣѧ,
καὶ ἄλλος πρὸς ἄλλον συμποδιζόμενος,
и дроугъ дроузѣ прѣтъікаѧ сѧ,
καὶ ἕτερος τῷ ἑτέρῳ φεύγειν φθεγγόμενος.
и инъ иномоу бѣжати глаголѧ.

4, 68–60 Ἔφριξαν,
оустрашишѧ сѧ
ἐσαλεύθησαν,
подвижащѧ сѧ,
κατεπλάγησαν,
оужаснѫшѧ сѧ,
ἐταράχθησαν,
съматошѧ сѧ,

ἠλλοιώθησαν,
облѣдѣшѧ,
ἔστησαν,
сташѧ,
ὁμοῦ καὶ ἐξέστησαν,
въ коупѣ и дивишѧ сѧ,
ἠπόρησαν
не домъıслишѧ сѧ,
ὁμοῦ καὶ ἐστρόμαξαν.
въ коупѣ и въстрепеташѧ.

5, 72–73
Καὶ οἱ μὲν τὸ δεσμωτήριον ἐξ αὐτῶν θεμελίεν κατέσκαπτον,
и ови тьмницѧ отъ самѣхъ основании раскопаваахѫ,
οἱ δὲ τὰς ἐναντίας δυνάμεις κατεδίωκον
ови же противънъıѧ силъı гоніаахѫ,
ἐκ τῶν ἐξωτέρων ταμιείων φυγούσας ἐπὶ τὰ ἐνδότερα.
отъ вьнѣштьниихъ съкровиштъ въ вьнѫтрьниихъ бѣжѧштѧ,
Καὶ ἄλλοι τὰς καταδύσεις καὶ τὰ φρούρια καὶ τὰ σπήλαια
и инии прѣисподьнıаıа хранилишта и нъıришта и пешти
διηρεύνων καὶ ἔτρεχον,
искаахѫ и течаахѫ,
καὶ ἕτεροι ἄλλος ἄλλον ἄλλοθεν δέσμοιν τῷ Δεσπότῃ προσέφερον,
и ови дроугъ дроуга инѫдоу сьвѧзьнıа господеви привождаахѫ,
καὶ ἄλλοι τὸν τύραννον ἔδεον,
и инии мѫчителıа вѧзаахѫ,
καὶ ἕτεροι τοὺς ἀπ' αἰῶνος δεσμίους ἀπέλυον.
и дроузии вѣчьнъıѧ сьвѧзьнѧ испоуштаахѫ,
Καὶ ἄλλοι ἐπέταττον, καὶ ἕτεροι ὑπούργουν ὡς τάχιστα.
а дроузии слоужаахѫ въ скорѣ.
Καὶ οἱ μὲν εἰσερχομένου ἐνδότερον τοῦ Δεσπότου προέτρεχον,
и ови въходѧштоу вънѫтрьѫдоу господоу прѣдьтечаахѫ,
οἱ δὲ ὡς θεῷ καὶ βασιλεῖ νικηφόρῳ παρίσταντο.
ови же ıако богоу и цѣсароу и побѣдителю прѣстоıахѫ.

6, 76–77 Ἴδε τοῦ προσώπου μοῦ τὰ ἐμπτύσματα, /.../
виждь лица моıего запльваньıа, /.../,
Ἴδε μου τῶν σιαγόνων τὰ ῥαπίσματα. /.../
виждь ми ланитома оударраньıа.

7, 76–77 Διὰ σὲ τὸν ἄνθρωπον γέγονα
тебе ради чловѣка бъıхъ
ὡσωὶ ἄνθρωπος ἀβοήθητος,
ıако чловѣкъ бес помошти,
ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος.
свободьи въ мрьтвъıихъ.

Διὰ σὲ τὸν ἀπὸ κήπου ἐξελθόντα
тебе ради, ишъдъшааго отъ врьтограда,
ἀπὸ κήπου Ἰουδαίοις παρεδόθην,
июдеомъ прѣданъ бѫхъ отъ врьта,
καὶ ἐν κήπῳ ἐσταυρώθην.
и въ врьтѣ осѫжденъ бѫхъ.

8, 78–79 Ἴδε μου τὰς προσηλωθείσας χεῖρας ἐν τῷ ξύλῳ καλῶς
виждь мои пригвожденѣи рѫцѣ, иже простьрѣхъ на дрѣвѣ добрѣ,
διὰ σὲ τὸν ἐκτείναντα τὴν χεῖρα ἐν τῷ ξύλῳ κακῶς.
тебе ради простьрьшааго на дрѣво рѫцѣ зьлѣ.

9, 78–79 Ἔταξα τὰ Χερουβὶμ δουλοπρεπῶς φυλάττειν σε,
повелѣхъ херовимомъ рабъскы стрѣшти тѧ,
ποιῶ τὰ Χερουβὶμ θεοπρεπῶς προσκυνεῖν σε.
сътворѭ херовимъ боголѣпьно покланꙗти ти сѧ.

10, 82–83 Ἦν φαιδρῶς
ꙗже свѣтло
ὑποδεξώμεθα
приимѣмъ
καὶ ὀψώμεθα
и видимъ
καὶ περυπτυξώμεθα
и обьмѣмъ
μετὰ ἀγγέλων χορεύοντες,
съ аггелъı ликоуѭште,
μετὰ ἀρχαγγέλων ἑορτάζοντες,
съ архаггелъı праздъноуѭште,
ὁμοῦ καὶ δοξάζοντες
въ коупѣ и славѧште
τὸν ἡμᾶς ἐκ τῆς φθορᾶς Χριστὸν ἀναστήσαντα.
вьскрѣшьшааго нъı отъ истьлѣниꙗ х(ристо)са.

Таковы 10 примеров, которые, на наш взгляд, обладают свойством показательности – являясь *частью* Епифаниевой гомилии, они хорошо представляют *весь* ее текст (как греческий, так и непосредственно интересующий нас сейчас славянский).

Греческая ЕГ принадлежит к третьему – торжественному, возвышенному, праздничному – роду риторических произведений (genus grande); она отражает т.н. *эпидейктическую* (букв.: казовую) речь [4], художественную прозу, сознательно рассчитанную на максимальный эффект выразительности.

Среди приемов художественности в ЕГ используется хорошо известная в античной риторике *изоколия*, или равенство «колен» (κῶλον, membrum) речи.

Изоколия – предтеча строфной организации стихотворной речи. Чтобы, однако, избежать смешения со стихами, назовем совокупность изоколонов (в ней может быть не только два, но в теории и двадцать членов) – *системой.*

Уже первый теоретик греческой риторики Горгий Леонтийский (ок. 485 – ок. 380 до н.э.) указал основные признаки изоколии, или речевых повторов, или – еще иначе – приема параллелизма. Два-три и более колонов (относительно цельных смысловых отрезков фразового периода) называются изоколонами, если они 1) одинаковы или соотносимы по объему, 2) построены по тождественым синтаксическим конструкциям, 3) обладают одним и тем же ритмом.

В изоколии особое значение придается средствам, с помощью которых обозначаются начала и концы колонов системы. Оставим в стороне средство показа начал изоколонов (*эпанафору*), хотя каждый без труда может наблюдать этот прием единоначатия (созвучия первых слов) на приведенном выше материале.

Что же касается знаков конца изоколонов, или приема антистрофы, то Горгий, а за ним Исократ (436–338 до н.э.), Аристотель (384–322 до н.э.) и многие другие греческие и латинские ученые придавали им большое значение – «потому что главным образом этим путем и создается подобие колонов» [1] – и называли два основных способа демонстрации финальной границы колонов, две константы.

Во-первых, это *изоритмия* (одинаковость метров) клаузул, т.е. в речи с квалитативными ритмами [2] совпадение слогов, следующих за последним ударением колона. Метры самих колонов на всем протяжении могут – пусть редко – перебиваться, но клаузулы непременно должны быть равными: если, предположим, в первом колоне системы после последнего ударения еще два (безударных) слога, то и во втором, третьем и т.д. колоне ожидается такая же акцентная схема конца.

Во-вторых – и это требование в противоположность первому является факультативным, – концовки колонов сигнализируются «сходноконечностью», «равнозвучностью», полностью одинаковыми или подобными окончаниями последних слов каждого колона. Под «сходноконечностью» понимается совпадение гласных последних ударных слогов и точное или подобное повторение слогов каузул. Указанные «сходноконечные» фрагменты колонов и суть *гомеотелевты* (ὁμοιοτέλευτα).

Гомеотелевты – частный случай явления, сейчас называемого рифмой; гомеотелевты представляют собой, в современных терминах,

[1] Из «Риторики» Анаксимена (школа Исократа); см. [5].

[2] В византийскую эпоху квантитативный ритм античности (в силу развития греческого языка) заменился ритмом ударений и количеств слогов в строке, но в риторической теории продолжала (и продолжает) использоваться античная терминология, отражающая, собственно, не ударность/безударность слогов, а их долготу и краткость. О византийской метрике см. [6–8]. Компактное изложение особенностей средневековой греческой метрики в виде десяти правил см. [9].

грамматическую рифму (глагольную, наречную, субстантивную, адъективную), и по своему звуковому наполнению рифмы-гомеотелевты для современного сознания кажутся и неточными, и бедными, и банальными.

Гомеотелевтами всегда оказываются полностью однородные слова — слова одной и той же морфологической категории и формы, так что их «сходноконечность», как правило, обусловлена тождественными морфологическими элементами (лексические основы при этом с точки зрения звучания могут и не быть подобными).

Итак, все 10 греческих примеров содержат гомеотелевты. Данное риторическое средство в греческой ЕГ выступает настолько выпукло, что не заметить его — невозможно. Как же относится к нему переводчик гомилии на славянский язык?

В научной литературе широко представлено мнение, согласно которому переведенная на славянский язык византийская поэзия (в частности, гимнография) потеряла свои метрические признаки и тем самым стала прозой.

Чего же, казалось бы, в таком случае ожидать от перевода текста, представляющегося прозаическим? Тем не менее попытки передать стихотворные качества источника в нашем переводе присутствуют! Они многочисленны, регулярны и, следовательно, сознательны!

Материал убедительно свидетельствует о том, что Мефодий, трудясь над переводом ЕГ, стремился поставить в соответствие греческим гомеотелевтам —гомеотелевты славянские.

Например, (2) в греческом тексте представлена система из пяти изоколонов с гомеотелевтами:

ἀδικηθέντος — παραδοθέντος — πραθέντος — διωχθέντος — ῥαπισθέντος.

В славянском ей соответствуют две системы гомеотелевтов:

приимъшоу — бъıвъшоу;

проданоу — изгнънаноу — оудареноу.

В этом же примере второй греческой пятичленной системе также соответствует славянская, но, правда, четырехчленная:

напоѥноу — приимъшоуоумоу — оставьѥноу — лишеноу.

Ср., далее, славянские гомеотелевты (3): въскликнѫша — възѧша сѧ — съкроушишѧ сѧ — отъпадошѧ— подвижашѧ сѧ — ѩшѧ.

В примере (4) рифмы-гомеотелевты особенно ярко представлены: оустрашишѧ сѧ — подвижашѧ сѧ — оужаснѫшѧ сѧ и т.д. (всего 9 членов!).

Гомеотелевы в славянском тексте распространены и далее по всему материалу: (5) раскопаавахѫ — искаахѫ — течаахѫ и т.д.; (10) приимѣмъ — видимъ — обьмѣмъ.

Наряду с глагольными гомеотелевтами встречаются также и именные: (6) запльваньꙗ — оудараньꙗ.

Представлены и наречные «сходноконечные» слоги: (8) добрѣ — зьлѣ.

Наличествуют бедные гомеотелевты, особенно в сравнении с греческим источником; ср.: (1) съкроушишѧ сѧ — разідѫ сѧ — сътьрені бъıшѧ.

Наконец, нельзя не обратить внимания и на то, что иногда переводчик не предпринимает попыток передать греческую звукопись, ограничиваясь одной лишь передачей смысла, – таков пример (7). Правда, если в этом примере первая система изоколонов безусловно оставлена без эквивалента (греч. ἀβοήθητος – ἐλεύθερος и слав. бес помошти – въ мрьтвъıихъ), то по отношению ко второй системе в славянском можно предположить порчу текста. На самом деле, достаточно расположить славянские слова в порядке греческого оригинала (а они так и располагаются обычно), как возникают гомеотелевты:

отъ врьта июдеомъ прѣданъ бъıхъ
и въ врьтѣ осѫжденъ бъıхъ.

Следует предусмотреть одно затруднение в определении нами славянских гомеотелевтов. Для гомеотелевта очень важно принять во внимание место ударения, а оно-то в славянских неакцентуированных текстах устанавливается с долей гадательности. Тем не менее можно быть уверенным, что ударение оставалось стабильным в тех случаях, где наблюдаются ряды морфологически тождественных форм. Конечно, из-за отсутствия надежных данных нам не придется снять сомнения в том, совпадали ли славянские клаузулы с греческими, но вероятность этого, на наш взгляд, довольно велика (т.е., скорее всего, если в греческом мужская клаузула – καλῶς, – то и в славянском клаузула мужская – добрѣ; если в греческом женская – πραθέντος, то и в славянском – проданоу; совпадают также дактилические и гипердактилические клаузулы).

Итак, приведенный показательный материал приводит к выводу: гомеотелевты в славянском переводе ЕГ – средство художественности, которое Мефодий, первоучитель славянский, сознательно и регулярно использовал для адекватной передачи «сладкогласия» византийском поэтической гомилии.

Хотя эстетический эффект от изоколии и создается преимущественно благодаря гомеотелевтам, все же сходноконечностью лексем изоколия не исчерпывается. С эпидейктическими, показными, призванными поразить воображение целями используется также *эпанафора*, или сходноначатие лексем, или (если в соответствие гомеотелевту поставить греческий термин) – *гомеоарктеон* (ὁμοιοαρκτέον).

Продолжая сквозную нумерацию выписок, приведем для примера несколько гомеоарктеонов. Простейший случай сходноначатия – повторение одного и того же (полнозначного или служебного) слова:

11, 50–51 'Αλλὰ συγκατέλθωμεν,
нъ да съ нимъ сьнидемъ,
ἀλλὰ συγχορεύσωμεν,
нъ да съ нимъ ликъствоуемъ,
ἀλλὰ σπεύσωμεν,
нъ да възиграемъ сѧ,
ἀλλὰ συσκιρτήσωμεν,
нъ да потъштимъ сѧ,

ἀλλὰ προπέμψωμεν,
нъ да проводимъ,
ἀλλὰ ἀνυμνήσωμεν,
нъ да въспоимъ,
ἀλλὰ ταχύνωμεν.
нъ да подвигнемъ сѧ.

Семь раз повторяется в греческом источнике союз ἀλλὰ, и семь же раз славянский переводчик повторяет соответствующий союз **нъ**.

Иногда повторяющиеся слова перемежаются: первый колон начинается одним словом, второй – другим, но третий – снова словом первого колона, а четвертый – второго и так далее. Ср.:

12, 24–25 Χθὲς τὰ τῆς οἰκονομίας,
въчера (же) съмотрьливънаа творѧ,
σήμερον τὰ τῆς ἐξουσίας,
а днесь владъічьнѣа,
χθὲς τὰ τῆς ἀσθενείας,
въчера плътьскаа,
σήμερον τὰ τῆς αὐθεντίας.
а дьнесь господьскаа дѣıѧ,
χθὲς τὰ τῆς ἀνθρωπότητος,
въчера чловѣчьскаа,
σήμερον τὰ τῆς θεότητος ἐνδείκνυται.
а дьнесь божьствьнаа ıавлѣетъ.

Непосредственно после этой шестичленной системы изоколии начинается другая, т.е. меняется протяженность колонов, их метрика и морфолого-синтаксическая структура, но эта вторая система тем не менее сохраняет преемство с первой, потому что продолжается чередование χθές и σήμερον, а именно:

13, 26–27 Χθὲς ἐρραπίζετο,
въчера за оухо оударенъ бъıвааше,
σήμερον τῇ ἀστραπῇ θεότητος τὸ τοῦ ᾅδου ῥαπίζει οἰκητήριον,
дънесь блисцаниıемь божиемь адовъское жилиште бьеть.
Χθὲς ἐδεσμεῖτο,
въчера съвѧзанъ бъıвааше,
σήμερον ἀλύτοις δεσμοῖς καταδεσμεῖ τὸν τύραννον.
дьнесь нераздрѣшенъıими ѫзами съвѧзаетъ гоубителѣ.
Χθὼς κατεδικάζετο,
въчера осѫжденъ бъıвааше,
σήμερον τοῖς καταδίκοις ἐλευθερίαν χαρίζεται.
дьнесь осѫжденъıимъ свободѫ даръствоуетъ.
Χθὲς οἱ ὑπουργοὶ τοῦ Πιλάτου αὐτῷ ἐνέπαιζον,
въчера слоугъı пилатовъı рѫгаахѫ сѧ емоу,
σήμερον οἱ πυλωροὶ τοῦ ᾅδου ἰδόντες αὐτὸν ἔφριξαν.
дьнесь вратьници адобьнии видѣвъше его ништезѫ.

Антонимичная пара начальных слов χθές-σήμερον перемежается целых 14 раз, так что эстетический эффект продолжается вплоть

до пределов возможного (еще немного – и началась бы назойливость).

Сходноначатие изоколонов, наряду с редупликацией целых слов, осуществляется также путем повтора определенного морфологического фрагмента в начале лексем, причем интересны случаи, когда сходноначатие сопровождается сходоконечностью, т.е. когда гомеоарктеоны и гомеотелевты выступают совместно.

Например, ниже изоколоны имеют повторы как «спереди» (повторяются предлог, или предлог в сочетании с артиклем, или приставка), так и «сзади» (флексия, второй компонент сложного слова). Следует заметить, что в приводимом ниже материале гомеотелевты наблюдаются даже в середине изоколонов, – с их помощью соотнесены первые, а не последние в изоколонах лексемы. На практике варьируется лишь лексическое наполнение, а морфологическая конструкция остается константной:

14, 24–25 μετὰ τῶν νεκρῶν ὁ θεός,
съ мрътвъıми богъ,
μετὰ τῶν θνητῶν ἡ ζωή,
съ оумеръшими животъ,
μετὰ τῶν ὑπευθύνων ὁ ἀνεύθυνος,
съ повиньнъıми неповиньнъı,
μετὰ τῶν ἐν σκότει τὸ ἀνέσπερον φῶς,
съ сѫштими въ тъмѣ немръчаи свѣтъ,
μετὰ τῶν αἰχμαλώτων ὁ ἐλευθερωτής,
съ плѣньникъı свободитель,
μετὰ τῶν κατωτάτω ὁ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν.
съ прѣисподьними прѣвъıшьнии небесъ.

Наблюдаем реитерацию предлога μετὰ и флексии генитива множ. числа -ων в тексте-источнике, и совершенно аналогичный повтор воспроизведен в славянском переводе: ср. повторение предлога **съ** и флексии **-ими/-ъıми**.

Правда, такое воспроизведение бывает не всегда, а лишь в тех случаях, когда смысловой перевод не приводит к необходимости включения в славянский текст морфологических форм, не совпадающих между собой. Ср. трехчленную греческую систему изоколии, где эпанафора сопровождается трехкратным повторением флексии -σον в конечных глаголах; в переводе удержана эпанафора, но перекличка флексий утеряна:

15, 26–27 Ἄκουσον καὶ ὕμνησον,
слъıши и въспои,
ἄκουσον καὶ δόξασον,
слъıши и прослави,
ἄκουσον καὶ κήρυξον.
слъıши и проповѣждь.

Эстетически насыщенные повторы – сходноначатия и сходноокончания лексики – встречаются не только на границах изоколонов (пе-

редней и задней). Собственно, уже в (14) мы видели повторение флексии внутри колона. Более того, случается, что реитерация вообще не выходит за границы одного колона, одной стихотворной строки. Эти внутренние повторы особенно типичны при обыгрывании однокренных слов (и этот прием для Византии является излюбленным, поскольку он прямо приводит к смысловым перекличкам и, в частности, к парадоксам):

16, 34–35 Κριτὴς ἄκριτος κατάκριτον τὸν κριτὴν
сѫди осѫжденъ ѣко осѫждена сѫдьѭ
τῶν κριτῶν εἰς ταφὴν ἀφίησιν.
сѫдьѣмъ въ погребенье даетъ.

Подобные внутренние повторы особенно часты, когда составитель гомилии выстраивает параллели самого различного рода. Например, он последовательно сопоставляет обстоятельства рождества и воскресения Иисуса Христа, и нахождение между ними общего регулярно сопровождается повтором ключевых слов:

17, 28–29 Ἄγγελος τῇ Μαρίᾳ τῇ μητρὶ τοῦ Χριστοῦ τὴν γέννεσιν εὐηγγελίσατο,
анђелъ марии матери хрьстовѣ рожъство его благовѣствова,
ἄγγελος τῇ Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ τὴν ἐκ τοῦ τάφου Χριστοῦ· ἀναγέννησιν εὐηγγελίσατο.
и анђелъ марии магдалъини порожденье его еже отъ гроба благовѣствова.
Νυκτὶ Χριστὸς ἐν Βηθλεὲμ γεννᾶται,
ноштъıѭ хрьстъ въ витълѣомѣ раждаетъ сѧ.
νυκτὶ πάλιν ἐν τῇ Σιὼν ἐκ νεκρῶν ἀναγεννᾶται.
ноштъıѭ пакъı вь сионѣ из мрътвъıхъ пораждаетъ сѧ.
Σπήλαιον ἐκ πέτρας ἔνθα Χριστὸς γεγέννηται,
врътъпъ ис камене идеже хрьстъ роди сѧ,
σπήλαιον ἐκ πέτρας καὶ ὅπου Χριστὸς ἀναγεννᾶται.
врътъпъ ис камене идеже христос пораждаетъ сѧ.
Σπάργανα εἰς τὴν γέννησιν καταδέχεται,
пеленъı въ рождъство приемлетъ,
σπαργάνοις καὶ ἐνθαῦθα κατατυλίττεται.
пеленами и сьде повьѣетъ сѧ.
Σμύρναν γεννηθεὶς ἐδέξατο,
змрънѫ рождъ сѧ приıѧтъ,
σμύρναν καὶ ἐν τῇ ταφῇ καὶ ἀλόην καταδέχεται.
змрънѫ и в погребенье и алъгоуи приемлетъ.
Ἐκεῖ Ἰωσὴφ ὁ ἄνανδρος ἀνὴρ τῆς Μαρίας,
тоу иосифъ безмѫжънъı мѫжъ марининъ,
ὧδε Ἰωσὴφ ὁ ἐξ Ἀριμαθαίας.
сьде иосифъ иже отъ ариматии.
Ἐν Βηθλεὲμ ἐν φάτνῃ ὁ τόκος,
въ витьлѣми въ ѣсли рождъство,
ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ τάφῳ ὡς ἐπὶ φάτνης ὁ τόπος.
нъ и въ гробѣ ѣко въ ѣсли мѣсто.

Πρῶτοι ποιμένες τὴν Χριστοῦ εὐηγγελίζοντο γέννησιν,
прьвии пастꙑри хрьстовое благовѣствоуѭтъ рождъство,
ἀλλὰ καὶ πρῶτοι πάντων ποιμένες Χριστοῦ μαθηναὶ εὐηγγελίσαντο τοῦ
Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναγέννησιν.
нъ и прьвии вьсѣмъ пастꙑри хрьстови оученици благовѣстишѧ
хрьстовое из мрътвъихъ порождение.

Откровенно говоря, с сожалением прерываем еще длинную цепь сопоставлений... В гомилии же она продолжается и продолжается, доходя до все больших подробностей и до все более неожиданных парадоксов. Изобретательность, прозорливость Епифания совершенно неистощимы. Подобные сопоставления – при синтаксическом параллелизме и при повторении ключевых слов на тех же самых местах в параллельных фразах – очень характерны для византийского богословствования, покоящегося на т.н. *прообразовательном*, или предызобразительном, экзегетическом методе, когда богослов или проповедник (а часто это одно и то же лицо) выстраивает ветхо- и новозаветные параллели событий и вскрывает соотнесенность прообраза или пророчества с определенным событием из жизни Христа или с исполнением предсказания. (Краткую справку о прообразовательной экзегезе см. под словом Types в [10].)

Переводческая техника Кирилла и Мефодия покоится на пословном принципе, т.е. в абсолютном большинстве случаев (98%) первоучители ставили в соответствие одному греческому слову одно (и только одно) славянское. При этом в силу свободы славянского синтаксиса слав. слово в конструкции занимало то же самое место, что и греческое (см. [11, с. 23–69]). Пословный принцип перевода приводил к тому, что греч. повторы слов в качестве поэтического средства автоматически постоянно воспроизводились и в слав. тексте. Повторяется в изоколии союз ἀλλά (11), чередуются повторяемые слова χθές и σήμερον (2) – точно столько же раз и в славянской гомилии употребляются соответствия **нъ, въчера** и **дьнесь**. Таким образом, сходноначатие изоколонов, если иметь в виду лексический уровень, полностью сохраняется в переводе.

Когда же в греческом сходноначатие изоколонов показывается повтором определенного морфологического элемента начальных слов, то и в этих случаях переводы обнаруживают соответствия. Скажем, как уже говорилось, при реитерации предлога μετά (14) и в переводе имеет место нанизывание предлога **съ**: **съ мрътвъми, съ оумеръшими, съ повиньнъми** и т.д. Даже если повторяется приставка (например, в примере 11 приставка συν- в двух строках), то и она имеет аналог в переводе, причем – как в (11) – иногда описательный: **съ нимъ сьнидемъ, съ нимъ ликъствоуемъ**. Следовательно, в своей деятельности первоучители практиковали, наряду с пословным, и еще и *поморфемный* принцип, регулярно встречаемый, конечно, в словообразовательном калькировании, но наблюдаемый также, пусть значительно реже, и в морфологии.

Итак, в греческой ЕГ и в ее славянском переводе к средствам внешней художественности принадлежат сходноначатие и сходноконечность соотнесенных слов, а также прямые повторы лексики. Пусть *краесогласием* лексики называются в совокупности как гомеоарктеоны, так и гомеотелевты.

Нельзя сказать, что на поэтическую природу древних славянских текстов не обращалось внимания. Открытое пионерскими разысканиями А.И. Соболевского, старославянское стихосложение постоянно находится в поле внимания палеославистов. Б. Ангелов, А. Вайан, Й. Вашица, Э. Георгиев, К. Горалек, С. Кожухаров, К. Куев, Д.С. Лихачев, В.Ф. Мареш, М.Ф. Мурьянов, А. Наумов, Р. Нахтигаль, Р. Пиккио, К. Попов, Г. Сване, В.Н. Топоров, Н.С. Трубецкой, Й.Хамм, З. Хаупотова, Д. Чижевский, И. Франко, внесший особо существенный вклад Р.О. Якобсон – таков далеко не полный список авторитетных имен. Две обстоятельные монографии – С. Матхаузеровой [12] и К. Станчева [13] – подытоживают достигнутое и, как всегда бывает, открывают простор для дальнейшего поиска.

Правда, древнеславянские стихи обычно усматривали в оригинальных произведениях, но не в переводах. Например, интенсивно изучается поэтика «Прогласа» Константина-Кирилла (см. особенно [14]). Осваивается поэтическое наследие Мефодия: Р. Якобсон включил в него славянский канон Димитрию Солунскому [15]; Д. Чижевский считает Мефодия автором одной (именно 7-й) главы его собственного Пространного жития. Ученый, может быть, и не обосновал авторства первоучителя с полной убедительностью, но ритмический характер главы показал безусловно. Она состоит из метрически равновеликих синтаксических единств (но не изоколонов, поскольку нет синтаксического параллелизма):

по дьньхъ не мнозѣхъ
кириллъ на соудъ грѧдъıи
рече къ меѳодию братоу
брате в҃ѣ соупруга бѧховѣ
юдиноу браздоу тѧжаща (и т.д.) [16].

Что касается поэтических достоинств не оригинальных произведений, а переводов с греческого, то до сравнительно недавнего времени превалировала точка зрения, согласно которой переведенная на славянский язык византийская поэзия (гимнография, поэтические гомилии) лишалась всех внешних примет художественной выразительности.

Такова, например, точка зрения И.В. Ягича. В предисловии к изданию древних славянских миней патриарх славистики писал: «Христианская поэзия греко-византийская представляет собою высокий литературно-исторический интерес»; «Славянские переводчики [...] старались перевести минеи, как богослужебные книги, с буквальною передачею греческих слов славянскими, не заботясь при этом нисколько о смысле подлинного текста и не задаваясь восстановлением его в пере-

воде. Не обращая внимания на данный текст как на произведение греческой поэзии, они, конечно, в своем переводе не соблюдали ни размера стихов, ни таких поэтических украшений, как акростихи. Поэтичность перевода отражалась разве только отчасти в полете мысли подлинника» [17, с. LXXVII–LXXVIII].

Следовательно, по авторитетному мнению Ягича, поэтический греческий текст в результате перевода превращался в прозаический.

Не хотелось бы противоречить великому исследователю, но даже относительно акростихов его суждение неправомерно (о чем см. в следующей главе). Что же касается воспроизведения размера греческого стиха и лексических краесогласий, то И.В. Ягич, может быть, и справедливо судит применительно к изданным им минеям, но он едва ли прав в общем виде. Многочисленными разысканиями сохранность размера, внимательное к нему отношение, отнюдь не игнорирование – были доказаны.

Так, Й. Хамм вскрыл подобную греческой славянскую метричность Псалтыри [18]. В.Ф. Мареш установил воспроизведение метра в одном из стихов славянского Апостола [19]. А. Филонов-Гов реконструировала кондак богородичного Акафиста, и он метрически совпал с греческим источником [20].

Что касается воспроизведения в переводе греческих гомеоарктеонов и гомеотелевтов, т.е. воспроизведения краесогласия слов, то, насколько мы знаем, до сих пор специальных разысканий этому вопросу посвящено не было. В.Н. Топоров в своей значительной статье [14] учитывает созвучия начал и окончаний слов, соотнесенных между собой в параллельных стихах строфы, но он рассматривает «Проглас», т.е. оригинальный славянский, а не переведенный с греческого источник.

Между тем сохранность звукописи при переводах – вот что проблематично и важно. От решения поставленного вопроса в конечном итоге зависит выяснение истории рифмы и вообще звукописи в древнеславянском литературном языке, равно как и в новых славянских литературных языках, сохраняющих преемство с церковнославянским.

Некоторые приступы к проблеме все же сделаны были. Так, Р.О. Якобсон, говоря о Похвале Константина Философа Григорию Богослову – а ее оригинал был, согласно Житию, сначала составлен по-гречески, – указывает на попытки передать по-славянски намеренные краесогласия слов греческого источника [21]. Некоторые общие соображения о зависимости древнеславянского стиха от византийских образцов принадлежат М. Муличу [22] и З. Гауптовой [1].

Помещенные выше сопоставительные выписки из «Слова о сошествии во ад», переведенного Мефодием, ясно показывают, что во время перевода (частично просто автоматически) воспроизводились краесогласия греческих слов в изоколонах, равно как полностью регулярно воспроизводились прямые лексические повторы. Если быть внимательным к греческому поэтическому тексту, уметь распознавать в нем гомеоакртеоны и гомеотелевты – а они могут быть помещены отнюдь

не только по краям изоколонов, но и внутри их[1], — то с помощью «греческие подсказки» можно заметить то, что обычно проскакивает при прочтении одного лишь славянского источника.

Следовательно, мы вправе теперь ввести в анализ и в оценку адекватности славянских переводов с греческого еще один, до сих пор не рассматривавшийся, аспект.

До сих пор во внимание принимались:

1) степень соответствия смысла переведенного славянского текста семантике греческого источника, т.е *эквисемантичность*[2];

2) мера повторения синтаксических конструкций греческого оригинала в славянском переводе, т.е. *эквисинтаксичность*[3];

3) придание славянскому тексту метрики греческого, т.е. *эквиметричность*[4].

Сейчас в рассмотрение вводится:

4) степень передачи греческого краесогласия слов, т.е. *эквирифмичность*. При этом термин *рифма* должен истолковываться не в обиходном смысле, т.е. как созвучие окончаний слов в строфе, а в принятом в научной поэтике, где под рифмой понимают любое созвучие соотнесенных слов — безразлично, в начале, в середине или в конце строки (или изоколона)[5].

Выявление в древнейших славянских переводах эквирифмичности (а она, безусловно, представлена не только в ЕГ), на наш взгляд, расширяет возможности изучения поэтических произведений, возникших в Кирилло-Мефодиевскую эпоху, а также возникновения поэтической традиции.

* * *

Действительно, речь идет именно о традиции, обладающей не только пусковым импульсом, но и длительной инерцией.

---

[1] Этому вопросу — природе краесогласия слов в византийской поэзии и навыкам «внимательности» — нами посвящена отдельная статья [23]; она тематически не вместилась в настоящую монографию.

[2] Оценке семантической эквивалентности — ее мы и называем ради краткости *эквисемантичностью* — Кирилло-Мефодиевских переводов посвящена огромная научная литература. Наиболее важные исследования (Б. фон Арнима, Э. Бернекера, А. Брюкнера, Р. Вечерки, Г.А. Воскресенского, К. Горалка, Ф. Гривца, О. Грюненталя, Л.П. Жуковской, Й. Курца, Н. Мольнара, В.А. Погорелова, И.В. Ягича) указаны и частично обсуждены в [11].

[3] Ср., например, «правило повторения структур» [11, с. 137 и сл.].

[4] Ср., например, Й. Хамма [18].

[5] Все четыре термина с первым элементом *экви-* (лат. aequus 'одинаковый, равный') образованы нами. Они построены по модели употребительных в поэтике терминов *эквилинеарность, эквиритмичность* (см. [24]).

Что касается термина *рифма*, то хотя он и восходит, вместе с термином *ритм*, к греч. ῥυθμός 'размеренность, течение, поток', свое узкоспециальное значение ('созвучия слов') он получил в западноевропейской поэтике, перейдя оттуда в отечественную. Начальная рифма иначе называется еще *аллитерацией*.

Сознательные повторы одного и того же морфологического элемента ради эвфонетического эффекта можно наблюдать не только в ранних переводах, но и в более поздних оригинальных славянских произведениях.

Например, в «Слове о законе и благодати» Киевского митрополита Илариона:

(князь Владимир повелел)
всѣмъ бъıти хр(с)тианомъ —
малъıимъ и великъıимъ.
рабомъ и свободнъıимъ.
ѫнъıимъ и старъıимъ.
боꙗръıимъ и оубогъıимъ.
. . . . .
капища розроушаахѫ сѧ.
и цр҃кви поставлѧахѫ сѧ.
идоли съкроушаахѫ сѧ.
и иконъı ст҃ъıихъ ꙗвлѧахѫ сѧ.
. . . . .
просѧщиимъ подаваа.
нагъıа одѣваѧ.
жаднъıа и алъчнъıа насъıщаѧ.
болѧщиимъ всѧко оут҃ѣшение посъılаа.
должнъıа искѫпаѧ.
работнъıимъ свободоу даѧ [25].

В «Слове» Илариона немало и другой подобной намеренной игры краесогласными словами. Такая же «игра» свойственна и другим славянским источникам. Если сделать скачок в несколько столетий — а нам сейчас важно лишь убедиться в жизненности традиции, — то автор Жития Стефана Пермского Епифаний Премудный (XV в.) совершенно неустанен в нанизывании гомеотелевтов:

поганым спасителя,
бесом проклинателя,
кумиром потребителя,
идолом попирателя,
богу служителя,
мудрости рачителя,
правде творителя,
философьи любителя,
книгам сказателя,
грамоте пермстей списателя
. . . . .
вожа заблужьшим,
обретателя погыбающим,
наставника прелщеным,
руководителя умомь ослепленым,
чистителя оскверненым,
взискателя расточеным,

стража ратным,
утешителя печалным,
кормителя алчущим,
подателя требующим,
наказателя несмысленым,
помощника обидимым

. . . . .

аггели похвалиша,
и человеци почтиша,
и пермяне ублажиша,
иноплеменници покориша ся,
погании усрамиша ся,
кумири сокрушиша ся

. . . . .

отеческих богов не оставляйте,
а жрътв и треб их не забывайте,
а старыя пошлины не покидывайте,
давныя веры не пометывайте

. . . . .

и по ногама съкрушаше я,
и секирою ссечаше я,
и на удеса рассекаше я,
и на поление раздробляше я,
и на иверие раскрошаше я,
и до конца искореняше я,
и огнем сжегаше я,
и пламенем испепеляше я [26].

Напомним, что игра формой слов, в том числе и на первом месте краесогласиями, входила в эстетику школы «плетения словес», наиболее ярким представителем которой как раз и был Епифаний Премудрый.

Сделав еще один воображаемый скачок во времени, мы можем, пожалуй, указать на конечную точку традиции нанизывания гомеотелевтов.

Во второй половине XIX в. (во всяком случае после 1868 г., а вероятнее в 80-х годах.) в староверческой среде возникла «Повесть дивная», введенная в научный оборот Н.Н. Покровским [27–28]. В ней описывается мученический подвиг некоего уральского казака Владимира Трегубова, прогнанного сквозь строй. В похвале казаку Владимиру использован тот же прием краесогласия соотнесенных слов, что и в похвале его тезке — князю Владимиру (а также и в похвале Стефану Пермскому). Ср.:

А третий же брат их бе леты онех младейший,
а разумом и смыслом острейший.
Юности бо плоти своея аки дивный виноград цветяше,
а в разуме же яко красная девица в царском чертозе седяше.
Мужеством плоти своея по закону царскому вся воинския хитрости прохождаше,

а духом же аки высокопарный орел на высоту небесную возлеташе.
И сердечными очима вся доле плежущая ясно обзираше
и вся многохитростныя прелести суетнаго мира сего со удобьством разумеваше.
И таковыя ради остроты разума его и душевнаго устроения всеми чтим и любим бяше,
понеже бо он во всякое время и на всякое дело благопотребен бываше...
...градстии людие и вельможи яко славнаго властелина того почитаху,
простии же человеци аки грознаго судию его имеяху,
а разумнии же яко премудраго философа того познаваху.
И все от мала даже до велика со удивлением к нему притекаху
и сладкия беседы и медоточных словес в сладость послушаху.

Нельзя сказать, чтобы «Повесть дивная» на всем протяжении имела установку на эвфонетический эффект, однако в отдельных фрагментах явно видна постановка гомеотелевтов на поэтически сильные позиции текста. Иными словами, хотя бы в старообрядческой среде поэтический прием, введенный славянскими первоучителями и восходящий к византийской книжности, продолжал употребляться еще в конце XIX в. Традиция IX в. обрела жизненную силу ровно на тысячу лет.

В данной главе показан лишь временнóй размах традиции. Если же подойти к ней с другими мерками, то гомеотелевты представляют собой шаг на пути к самостоятельной стихотворной речи, приведшей к возникновению славянской силлабической поэзии.

Литература

1. *Hauptová Z.* Der alrkirchenslawische Vers und seine byzantinischen Vorbilder // Hrgb. V. Vavřinek. Beiträge zur byzantischen Geschichte im 9.–11. Jahrhundert. Praha, 1978, S. 339.

2. *Vaillant A.* L'Homelie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ // Radovi Staroslovenskog Instituta, kn. 3. Zagreb, 1958.

3. *Bláhová E.* Staroslovensky překlad Epifaniony homilie // Bulletin ústavu ruského jazyka a literatury, 1966, № 10.

4. *Burgess Th.* Epideictic Literature. Chicago, 1902.

5. Античные теории языка и стиля / Под общей ред. О.М. Фрейденберг. М.; Л., 1936, с. 173.

6. *Norden E.* Die antike Kunstrosa vom VI. Jahrhundert vor Christi bis in die Zeit der Renaissance. Bd. I–II. Leipzig, 1898.

7. *Dölger F.* Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. Berlin, 1948.

8. *Maas P.* Greek Metre. Oxford, 1962.

9. Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica genuina. Ed. by P. Maas and C.A. Trypanis. Oxford, 1963.

10. The Oxford Dictionary of the Christian Church. Ed. by F.L. Cross and E.A. Livingstone. London, 1974.

11. *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М., 1971.

12. *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1979.

13. *Станчев К.* Поетика на старобългарската литература. Основни принципи и проблеми. София, 1982.

14. *Топоров В.Н.* «Проглас» Константина Философа как образец старославянской поэзии // Славянское и балканское языкознание. История литературных языков и письменность. М., 1979.

15. *R. Jakobson.* Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi // Sborník prací filosofické fakulty Brnenske university, 14. Rada umenovedná, F 9, 1965.

16. *D. Tschiżewskij.* Ein kirchenslavisches Gedicht, vermutlich ein Werk des hl. Method // Slovo, 1970, № 20.

17. *Ягич И.В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь, ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. // Памятники древнерусского языка. Т. 1. СПб., 1886.

18. *Hamm J.* Zur Verskunst Konstantin-Kirills // Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschchte des Christentums bei den Slaven. Köln, 1964.

19. *Mareš F.V.* Nejstarši doklad slovanské prosodie časomerne // Славянская филология: Сборник статей. Т. II. М., 1958.

20. *Filonov Gove A.* The Evidence for Metrical Adaptation in Early Slavic Translated Hymns // Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry. Ed. by Ch. Hannick. Copenhagen, 1978.

21. *Якобсон Р.* Похвала Константина Философа Григорию Богослову // Slavia, 1970, t. 39, № 3.

22. *Мулич М.* К вопросу о художественном мастерстве в древнейших славянских переводах служебных миней // 1100 годишнина од смртта на Кирилл Солунски. Т. 1. Скопје, 1970.

23. *Верещагин Е.М.* К проблеме краесогласия слов в византийской гимнографии (в связи с анализом рифмы в древнеславянских переводах) // Вопросы языкознания, 1984, № 4.

24. *Квятковский А. П.* Поэтический словарь. М., 1966, с. 349.

25. *Молдаван А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984.

26. Древнерусские предания XI–XVI вв. / Сост. В.В. Кусков. М., 1982.

27. *Покровский Н. Н.* Биография оренбургского казака. Статья первая // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. *Он же.* Биография оренбургского казака. Статья вторая // Памятники литературы и общественной мысли феодализма. Новосибирск, 1985.

28. *Покровский Н.Н.* Путешествие за редкими книгами. М., 1984, с. 121–22.

Глава 14

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ПОЭТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ОРИГИНАЛЬНОЙ КНИЖНОСТИ КОНСТАНТИНА ПРЕСЛАВСКОГО

В минее № 131 Рукописного собрания библиотеки Московской синодальной типографии (ныне ЦГАДА, ф. 381)[1] среди последований предпразднества Рождества Христова содержится примечательная цепочка стихир. Ниже три начальные стихиры воспроизведены строка в строку (строки нумеруются слева), буква в букву, с сохранением пунктуации и сокращенных написаний, причем слева указывается лист рукописи. (Следует учесть, что в источнике инициалы несколько выдвинуты влево.)

76v 1
6 А҃нгльскꙑꙗ прѣдъидѣте силꙑ· ꙗже въ ві-
7 ѳлеомѣ оуготоваите ꙗсли· слово бо ра-
8 ждаѥть сѧ прѣмѫдрость приходить·
9 примн цѣлованиѥ ц҃ркꙑ· въ радость
10 б҃ци людиѥ рьцѣмъ· б҃лнъ приходѧи[2]

76v 2
11 Безначальноу словеси извольшѫ· при-
12 де на землю създаниꙗ възискать·
13 и сп҃стъ заблоужьшаго из непорочь-
14 нꙑꙗ м҃тре· въплъщьшоу сѧ х҃оу на зе-
15 мли· ѥм[ж]же вѣрьнии въпиѥмъ· лю

[1] В «Сводном каталоге» [1, № 76] и в каталоге ЦГАДА [2, № 16; ныне РГАДА] эта рукопись названа Минеей праздничной. Действительно, например, из декабрьских последований в ней имеются только службы великомученице Варваре и Николаю Чудотворцу, а также полный рождественский цикл (начиная с «недели праотец»). Рукопись датируется XII в.: свидетельством ее древности является последовательно правильное употребление обоих еров, равно как регулярное использование литеры ѫ.

[2] Каждая стихира завершается общим для всех стихир рефреном, начало которого показывается (по-разному сокращаемой) ремаркой людиѥ (рьцѣмъ). Рефрен в нашем источнике ни разу не выписан до конца; его, правда, можно восстановить по другим рукописям (о них речь пойдет ниже). Скорее всего, он читается так: б҃лнъ приходѧи родити сѧ б҃ъ нашъ слава тебѣ.

76v–77r 3

16 Вьртьпе приими невъвъмѣстимаго
17 ц҃рѩ· аг҃гломъ творьца и вьсеи тва-
18 ри проготовани ꙗсли· словеси въплъ-
1 щеноумоу бе-с-ѣмене· въ чрѣвѣ непоро-
2 чьнꙑ м҃тре· ѥмѫже ликъствѫюще
3 свѣтьло· съ пастꙑри въпиѥмъ· люд

Далее ради экономии места выпишем лишь начала последующих стихир, продолжая их общую нумерацию:

4 Горꙑ и хълми възиграите свѣтло...
5 Дивомь вса тварь одьржима...
6 Ѥстьства зьрѧ обетшавъша ч҃лвка...
7 Живоносьноѥ чрѣво ношьшеѥ...

И так далее (всего в рукописи выделенными в самостоятельный раздел оказались 36 песнопений) вплоть до последних трех стихир:

34 ѫже остѫпаѥть ми пламеньно...
35 Юже славѧть бес покоꙗ аг҃гли...
36 ꙗзꙑци вси бес покоꙗ възъпиимъ.

Если рассматривать каждую стихиру в изоляции от других, то, казалось бы, перед нами обычный гимнографический слав. текст и остается приискать для него греч. соответствие. Но совокупность стихир внушает априорную уверенность, что такого соответствия не может быть.

Стихиры – азбуковные: первая начинается с литеры А, вторая – с Б, третья – с В, четвертая – с Г и т.д. вплоть до 35-й стихиры на Ю и 36-й – на ꙗ. Это не перевод каких-либо греч. «стихир по алфавиту» – ведь в греч. азбуке 24 буквы, поэтому и греч. алфавитных стихир не бывает больше двух дюжин (а у нас – 36). Кроме того, любой до сих пор известный слав. перевод греч. «стихир по алфавиту», будучи смысловым, не сохраняет какого-либо упорядоченного следования литер. Следовательно, перед нами, пусть и написанные в подражание греч. жанровым образцам, именно славянские, оригинальные, заново созданные строфы, которые последовательно начинаются с литер слав. азбуки, расположенных в привычном порядке. Слав. расположение букв вело сочинителя за собой, и он заведомо не мого непосредственно опереться на какой-либо определенный греч. источник.

Таким образом, слав. азбуковные предрождественские стихиры, занимающие в рукописи № 131 лл. 76v–81v, – это несомненно оригинальный слав. текст.

Изложенная аргументация относится к области внешней формы. Между тем и содержание свидетельствует в пользу их оригинальности, самобытности. В них говорится, хотя и без уточнения, о неких «нововзваных» и «новоизбранных» людях и племенах (т.е. лишь недавно принявших Христову веру). Вероятно, аллюзируются именно слав. народы, только что обращенные в христианство. Ср.: 78v, 18–79r, 11:

18 Примни ты нынѣ прр҃че исаие· х҃а въ-
19 спои събираѧ ꙗзыкы· приводѧ вь-
1 сѧ ѿ д҃вы раждаѭщю сѧ· ꙗко да ны-
2 нѣшьнаꙗ новозъваныꙗ ѩзыкы
3 оутешаꙗ· ꙗвиши вѣрою пришьдъ-
4 ша· позорѫюще х҃вѫ славѫ неизг҃ланоу
19
5 Истиньствоуи ꙗвѣ· въ словеси възъ-
6 пии съборъ пр҃чскъ· пришьствие
7 твоѥ щедрыи· великъ же съказаѥ-
8 ть дьнь рожьства ѥго· ꙗко же непьщю-
9 ють иного быти· пр҃ркъ иеремиꙗ
10 тѣмже поѥмъ съ новоизбьраными
11 людьми х҃е· нынѣ твоѥ рожьство·

Эту догадку о смысле аллюзии высказала К. Иванова-Константинова [3, с. 346].

Те же самые предрождественские стихиры, причем (и это важно!) опять-таки собранные в одном месте (разделе) минеи, отыскались и в другой древней рукописи Синодально-типографского собрания — № 98. К сожалению, эта рукопись неполна, ее начало утрачено, и она открывается как раз азбуковными стихирами — с 22-й по счету, со второй строки, со слов пр҃чтама роукама х҃е· пр҃рчьство съвьршаѧ. Последующие стихиры по сравнению с составом № 131 обнаруживают два пропуска: представлены только 23-я, 24-я, 26-я, 28-я, 29—36-я стихиры.

Те же предрождественские стихиры, но не «в комплекте», а в расположении по службам дней, предшествующих Рождеству Христову (с 19 по 24 декабря), наблюдала по двум другим (более поздним) рукописям К. Иванова-Константинова [3, с. 341—365], которая, скажем кстати, установила, что порядок букв соответствует глаголической азбуке. Подобное, но не полностью совпадающее расположение мы имели возможность видеть в Декабрьской служебной минее F. п. 1.70 (XIV в.) хранящейся в ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, где стихиры по три сгруппированы в 12 циклов и разнесены по последованиям вечерни и утрени дней перед Рождеством.

Таким образом, предрождественские стихиры, можно считать, достаточно широко бытовали на славянской почве — сначала как нечто цельное (они, конечно, и написаны были как единый текст) — и свойственный им акростих-«гранеса» можно было довольно легко заметить, — а потом в виде вкраплений в другие службы, и в этом случае их азбуковный характер был не столь очевиден (хотя, например, в F. п. 1.70 в надписаниях каждого цикла значится: азбоуковникъ).

Что касается авторства славянских предрождественских стихир, то сейчас мы, к счастью, можем выйти за рамки неопределенных суждений типа «некий высокообразованный книжник». Георгий Попов [4, с. 47 и сл.] в упомянутой Типографской минее № 98 обнаружил акро-

стишные стихиры в составе служб перед Богоявлением и прочитал акростих: хвалн(а) пѣснꙗ кѡнстантинова[1] (24 строфы), т.е. по-русски: *хвалебные песни Константиновы.* Он аргументированно утверждает, что под именем Константина надо разуметь Константина Преславского, одного из «седьмочисленников» – ближайших учеников Кирилла и Мефодия. Г. Попов, далее, показал, что и автором предрождественских азбучных стихир должно быть признано то же самое лицо – т.е. Константин Преславский. Наконец, болгарский исследователь вычислил вероятную дату, когда могли быть созданы эти стихиры (886), и назвал возможное место их создания (болгарская столица Плиска). Доводы Г. Попова образуют законченную систему.

Если это так, то в предрождественских стихирах рукописей №№ 131 (XII в.) и 98 (XIII в.) надо видеть списки текста древнейшей поры славянской книжности – времени деятельности первоучителей Кирилла и Мефодия и их прямых учеников. Рассматриваемые нами списки – самые близкие к этой древнейшей поре.

Итак, азбучные стихиры[2] принадлежат к числу самых первых слав. оригинальных гимнографических произведений. Собственно, они представляют собой редчайшие следы в слав. книжности тех богослужебных последований, когда вершиной прославления праздника или святого был не принятый и поныне *канон*, а многострофный *кондак* (жанр, связанный с именем Романа Сладкопевца[3], как раз в течение IX в. выходил из употребления). В этой глубокой древности предрождественских стихир состоит их ценность и выдающееся значение.

* * *

После сделанных вступительных замечаний – в них был раскрыт конкретный материал для исследования – сформулируем общую проблему, рассматриваемую в настоящей главе.

Древнейшая пора слав. книжности – это целая библиотека переводов (с византийско-греческого). В слав. языковом обличье предстали: греческое Свщ. Писание, греческие литургические книги, греч. агиография и гомилевтика, греческая юриспруденция, историография и другие науки. «Новозваные» славяне, прежде всего слой церковных людей, книжников, надо думать, не сразу овладели огромным духовным богатством христианства (привитого в специфическом виде ви-

---

[1] Шестая стихира (л. 22г, строки 6–9: хълми ꙗко агнꙙта· и горъı ꙗко овьни· играють се нъıнѣ...) нарушает стройность акростиха. Наличие стихиры с начальной литерой А приходится (с большой долей вероятности) постулировать.

[2] В минее № 98 есть и второй слав. акростих – Богоявленский (л. 23-25) (Адаме ликоуꙗ градн., Бездьна бездьноу приими..., Вифлеоме въсприими нъıнѣ... и т.д.). И этот акростих следует отнести к авторству Константина Преславского.

[3] В кондаках преп. Романа на русском языке см. статью Н.Д. Успенского [5, с. 191–201] и серию статей игумена Платона [6–7].

зантийского православия): любая новая духовная культура, в том числе в среде образованных людей, приживается лишь с течением времени.

В результате переводов Кирилла и Мефодия одноязычные славянские книжники вновь знакомились, скажем, с самой евангельской историей Рождества Христова, а эллинизированные, т.е. двуязычные, славяне (в их числе, кстати, был и Константин Преславский), которым эта история была известна, узнавали, как именно (в каких словах и выражениях) следует теперь ее излагать по-славянски. В этом смысле, как ни парадоксально, ученичества не миновали и первоучители, создатели славянских переводов, – опираясь на греческий Новый Завет, они должны были путем человеческих проб и ошибок научиться – и они на удивление быстро научились – находить ему адекватную славянскую форму.

Выполняя или воспринимая перевод, человек, собственно, послушно следует как за диктуемым ему содержанием, так и за образцовой (иноязычной) внешней формой. По этой причине пора переводов свидетельствует о периоде ученичества (как одного человека, так и сообщества людей), т.е. *пассивного*, отражательного, страдательного освоения новых истин и новых языковых единиц для их выражения.

Когда же начинают создаваться оригинальные славянские тексты, то следует, вероятно, говорить не об освоении (как продолжающемся процессе), а об *активной* освоенности вновь введенной духовной традиции (как об известном результате). Одно дело – слово за словом переоблачить в иной наряд, скажем, уже созданный и временем освященный рождественский кондак Романа Сладкопевца[1], и совсем другое – создать рождественский кондак заново (с новым содержанием и на ином языке), пусть даже и подчиняясь требованиям соответствующего жанра словесности.

Предрождественские стихиры созданы заново; они, следовательно, отражают этап *активной освоенности* христианской традиции на сла-

[1] Ср., для примера, параллельный – греческий и славянский – кондак Рождеству преп. Романа. Слав. текст дается по изданию А. Достала и Г. Ротэ [8, с. 50]:

Ἡ παρθένος σήμερον· τὸν ὑπερούσιον τίκτει·
Дѣва дьньсь пребогатаго раждаѥть,
καὶ ἡ γῆ τὸ σπήλαιον· τῷ ἀπροσίτῳ προσάγει·
и землѧ въртьпъ неприкосновено(ѵ) приносить;
ἄγγελοι· μετὰ ποιμένων δοξολογοῦσιν
ангели съ пастъıри словословестѧть,
μάγοι δέ· μετὰ ἀστέρος ὁδοιποροῦσιν·
вълсви же съ звѣздою пѵтьшьствоѵють;
δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγεννέθη
насъ бо ради роди сѧ
παιδίον νέον· ὁ πρὸ αἰώνων θεός.
отрочѧ младо, превѣчьнъıи богъ.

вянском языке, причем если с доверием отнестись к расчетам Г. Попова, то от момента создания славянской азбуки и выполнения первых переводов до написания оригинального текста истек исторически ничтожный срок – меньше четверти века.

Соответственно рассмотрим, как гимнограф-славянин подходит к славянской христианской лексике, еще недавно употребительной лишь в переводных текстах, каково качество ее творческого использования. Эта исследовательская задача существенна как для познания общих закономерностей движения лингвокультурной традиции, так и для истории цксл. литературного языка (поскольку самостоятельно сочиненные тексты свидетельствуют о готовности нового литературного языка к исполнению им всей полноты функций).

Ниже помещена 7-я предрождественская стихира из совокупности азбуковных, но в отличие о предшествующих точных воспроизведений рукописи сейчас слав. текст дается со стихометрическим делением (т.е. строки источника больше не учитываются). Для удобства дальнейших отсылок полнозначные лексемы пронумерованы. Пунктуация заменена на современную.

77 , 19–20 – 77v, 1–3 7
(1) ивоносьноѥ (2) чрѣво,
(3) понесьшеѥ[1] паче (4) ѥстьства
(5) зиждитела своѥго,
(6) звѣздоѭ бо (7) ꙗвлаѥмъ,
въ (8) вьртьпе (9) възлежить,
(10) аньгльсками (11) силами
(12) прославлаѥмъ въ (13) радость
(14) б҃ци съ (15) пастъıри.
(16) въпиѥмъ, (17) людиѥ,
(18) рьцѣм[ъ; (19) «бл҃вн҄ъ
(20) приходаи (21) родити са
(22) б҃ъ нашъ, (23) слава тебѣ».] [2]

Если приложить к тексту (явлению, развертывающемуся во времени) пространственные образы, то в приведенной стихире выявляется несколько содержательных линий (или, опираясь на другой возможный образ, – пластов).

Во-первых, в стихире прослеживается линия, которую назовем *событийной*. Славянский гимнограф не излагает новозаветные события, но он настойчиво напоминает о них, отсылая к уже наличной начитанности (и, так сказать, наслышанности) потенциального адресата.

В этом-то и состоит принципиальное различие между евангельским повествованием, которое (и непосвященному внятно) «от и до» изла-

[1] В рукописи № 131 здесь явная описка: пошьшеѥ. Конъектура произведена с опорой на рукописи, изданные К. Ивановой-Константиновой [3, с. 351].

[2] Заключенное в квадратные скобки в рукописи отсутствует и восполняется по другим источникам.

гает, что, где, когда и как произошло, и содержанием едва ли не любого гимнографического текста. В гимнографии представлены — не всегда, но как правило — аллюзии, которые для непосвященного не несут никакой информации, но которые достаточны для единоверца, поскольку они вызывают поток воспоминаний.

Так, о «зиждителе» (т.е. новорожденном Младенце Иисусе Христе) в стихире сказано лишь, что он звѣздоѭ (6) является, т.е. перифрастически: звезда показывает, обнаруживает Его. Sapienti sat. Между тем в Евангелии можно прочитать всю историю явившейся звезды (обычно мы цитируем Мар; в данном случае в Мар лакуна, и вслед за Ягичем цитируем Дечанское евангелие [XIII в.]).

Іс҃оу рожъшю сѧ въ виѳлеѡмѣ июд(енсцѣмъ) въ дн҃и ирода ц҃рѣ. се влъсви ѿ въстокъ прідошѧ въ ієр҃лмъ г҃лѭще. где ієстъ (рождни сѧ) ц҃ръ июденскъ. видѣхомъ бо звѣздѫ (ієго) на въстоцѣ и приидохомъ поклонит(ъ сѧ) іємоу. (На всем пути волхвов) звѣзда ıѫже видѣшѧ на въстоцѣ идѣше (прѣдъ) ними. дондеже пришедъши ста връхѹ (идеже бѣ) отрочѧ. видевши же звѣзѫ въздра(доваш)ѧ сѧ радостиѫ велиıеѫ зѣло. и шъдше въ храминѫ видѣша отрочѧ съ мариıеѫ материѫ ієго. и падъше поклонишѧ сѧ іємꙋ (Мф 2,9–11).

Равным образом пастъıри (15) и англьскиıе силъı (10,11) в стихире лишь упоминаются, в то время как в Евангелии подробно изложено все происшедшее (на сей раз воспроизводится Мар):

Бѣахѫ пастъıри въ тоижде странѣ. бьдѧще и стрѣгѫще ст(р)ажѫ нощънѭѭ о стадѣ своемь. і се ан҃г҃лъ г҃нь ста вь нихъ. і слава осиѣ ıѧ. і оубоѣшѧ сѧ страхомъ велиемь. і рече имъ ан҃г҃лъ не боите сѧ. се бо благовѣштаıѫ вамъ радость велиѭ. [...] ѣко роди сѧ вамъ дьнесь сп҃съ. іже естъ х҃ъ г҃ъ. въ градѣ дв҃ѣ. і се вамъ знамение. обрѧщете младенецъ повитъ лежѧштъ въ ѣслехъ. і вънезаапѫ бъıсть с ан҃г҃ломъ мъножъство вои неб҃скъıихъ. хвалѧштъ б҃а. и г҃лаıѫштиихъ. слава въ въıшънихъ б҃оу. і на земи миръ. въ ч҃лвцхъ благоволение. І бъıстъ ѣко отидѫ отъ нихъ ан҃г҃ли н҃нбо. и ч҃лвци пастъıри рѣшѧ дроугъ къ дрогоу. прѣидемъ оубо до витлеема. і видимъ г҃лъ събъıвъшии іже съказа намъ г҃ъ. і придѫ подвигъше сѧ. і обрѣтѫ мариѭ же и осифа. і младенецъ лежѧштъ въ ѣслехъ. видѣвъше же съказашѧ о г҃лѣ. г҃лимь имь о отрочѧте семь. і вьси слъıшавъшеи дивишѧ сѧ. о г҃ланъıхъ отъ пастъıрь къ нимь (Лк 2,8–18).

Что же касается лексемы вьртьпъ (8), употребленной в стихире и явно принадлежащей к событийной линии, но в евангелиях она (в рамках рождественского рассказа) не встречается, так что известие о рождении Богомладенца именно в пещере почерпнуто из Свщ. Предания; тем не менее евангельская история вполне знает, что Младенца пришлось положить в ясли и почему это произошло.

Вышло предписание от кесаря провести перепись, и каждый пошел записаться в город своего колена. Поэтому и Иосиф, взяв с собой непраздную обручницу, пошел из Назарета, где жил, в Вифлеем, откуда происходил родом. Бъıсть же егда бъıсте тоу. ісплънишѧ сѧ дьние

6*

родити ѥи. і роди с҃нъ свои прьвѣнецъ. і повитъ і. і положи и вь ѣслехъ. зане не бѣ има мѣста въ обитѣли (Лк 2,6–7). Как мы видели выше, ясли дважды упоминаются и в повествовании о поклонении пастухов.

Итак, в одной только 7-й стихире лексемы **звѣзда**, **вьртьпъ**, **англьскиѥ силъı** и **пастъıри** непосредственно связаны с историей празднуемого события; соответственно их допустимо называть (чтобы подчеркнуть суть их однородности) *событийными*.

Если же брать всю совокупность азбучных предрождественских стихир, то (с учетом имен собственных) количество событийных лексем довольно велико, и ниже мы выписываем их, указывая стихиру, в которой интересующее нас слово появляется в первый раз.

Итак, к событиям Рождества отсылают:

виѳлеомъ (1),
слово (1) (аллюзирует пролог Евангелия от Иоанна [Ин 1, 14]),
ѩсли (1),
пеленъı (5),
повивати (5),
вльсви (8),
пещера (8),
даръı (8),
поклонѧти сѧ (8),
мариѩ (10),
иродъ (11),
землѧ ефратова (15),
злато (16),
ливанъ (16),
пророкъ иеремиа (19),
младьньцъı (20),
оубивати (20),
дѣва (20),
дв҃дъ (31),
въплотити сѧ (35).

Каждая из указанных лексем, а особенно устойчивые словосочетания (**поленами повивати**, 5; **младьньцъı оубивати**, 20), оживляют в коллективной памяти участников предрождественских служб конкретные евангельские эпизоды, подобные тем, которые нами уже рассмотрены на примере 7-й стихиры.

Любопытно, что наряду с новозаветными воспоминаются и события Ветхого Завета (включенные в Евангелие), поскольку они имеют пророческое или прообразовательное отношение к Рождеству Христову. Так, в 15-й стихире прямо упоминается пророк Михей, который предрек место рождения Мессии. Ср. в Евангелии: когда Ирод спросил книжников и старейшин, где надлежит родиться Христу, они **рѣшѧ ѥмоу. въ виѳлеомѣ июденсцѣмъ. тако бо писано ѥсть п҃ркомъ и тъı виѳлеоме земле июдова [...] ис тебе бо изъıдетъ в҃лка иже оупасеть люди моѩ и҃зла** (Мф 2,5–6).

Таким образом, в азбуковных стихирах аллюзивно возобновляется вся история Рождества Христова, пусть и не в хронологической последовательности. Итак, во-первых, стихиры содержат событийную линию.

Во-вторых, в стихирах представлена *вероисповедная*, богословская, учительная линия. Песнопение не катихизис, и гимнограф, подобно тому как он не излагает евангельской истории, не излагает и христианского вероучения, но он постоянно напоминает о нем, опять-таки отсылая к предшествующей начитанности адресата.

Вернемся к 7-й стихире. Три первых ее стиха, в отличие от последующих пяти, отнюдь не обращены к событиям, а выражают недоумение перед парадоксом: как могло чрѣво, которое, как и все другое на земле, создано Богом, понести этого самого своего Создателя (зиждителѧ)? Тварь не бывает больше Творца, и человеческая утроба не рождает Бога. Ум человеческий останавливается перед тайной того, что в современных терминах называется сверхъестественным.

Конечно, мысль о бессеменном зачатии Девы Марии с возможной отчетливостью выражена в Евангелии, однако как строгий богословский тезис (*теологумен*), изложенный в строгих терминах, учение о сверхъестественном воплощении было развито лишь отцами Церкви и сформулировано, наряду с личностными трактатами, в соборных исповеданиях веры и Деяниях.

Во 2-й стихире (она полностью помещена выше) в сжатом виде воспроизводится другое патристическое установление – о Безначальном Слове. Под Словом у отцов Церкви всегда имеется в виду Вторая ипостась Троицы, т.е. Бог Сын, а безначальность, т.е. вневременнóе бытие, – это атрибут всех трех ипостасей, значит, и Бога Сына. Следовательно, выражением безначальноє слово подчеркнуто, что Иисус Христос был рожден лишь по своей человеческой природе, но как Бог Сын, подобно Богу Отцу и Богу Святому Духу, он есть Сущий, стало быть, Тот, бытие Которого за пределами временны́х категорий.

В этой же, 2-й стихире упоминается также о том, по какой причине и вследствие какого замысла потребовалось воплощение Слова. Рождество Иисуса Христа в историческом времени имело целью, по выражению стихиры, създаниꙗ възискатъ и спстъ заблоуждьшаго. Развернем стоящее за аллюзией богословствование: падшее во Адаме человечество не имело собственных сил, чтобы освободиться от всеобъемлющей власти греха; ради спасения своего заблудшего творения Бог и изволил принять образ земного человека.

Наконец, в той же стихире мы видим (настойчиво и неоднократно упоминаемое и дальше) учение о непорочном зачатии Богородицы. О ней сказано: непорочьнаꙗ мтрь. Более определенно это учение развернуто в следующей, 3-й стихире (помещена выше): Слово воплощается бе-с-ѣмене въ чрѣвѣ непорочьнъı мтре.

Первая, событийная линия не занимает в стихирах главного места. Центральное место занимает вторая, вероисповедная линия: так, хотя встречаются стихиры, лишенные событийного содержания, нет решительно ни одной без исповедного.

Ниже приведена именно такая стихира – в ней изложено, выражаясь по-богословски, домостроительство воплощения, т.е. (уже упомянутые) причина и замысел рождения Богочеловека.

77 6

14 стьства зьрѧ обетъшавъша чл҃вча

15 не търпѧше слово безначально. нъ

16 приде изѧтъ из истьлѣниꙗ ны [1]
17 противьнаго врага низъложити тѣ-
18 мь ти въпиѥмъ съ людьми [...][2]

Здесь событие Рождества в Вифлееме целиком переведено в вероучительный план, и если не быть знакомым с православными теологуменами Боговоплощения, то априорно и не догадаешься, что в стихире речь идет как раз о нем.

Если в стихирах представлен пласт событийных лексем, то, совершенно аналогично, в них надо выделить и совокупность лексики, относящейся к вероучению; ради выявления их качественной однородности назовем такие лексемы *гомологемными* (от ὁμολογέω «исповедовать [веру]»). Количественно их, включая цельные по номинации словосочетания, пожалуй, больше, чем событийных.

слово (1),
прѣмѫдрость (1),
благословенъ (1),
безначальнъ (2),
изволити (2),
създаниѥ (2),
спасати (2),
непорочьнъ (2),
невъмѣстимъıи (3),
въплощати сѧ (3),
бе-с-ѣмене (3),
просвѣщати (4),
трьслъньчьнъ (4),
обновити [рода чл҃вча] (4),
тварь (5),
чюдо (5),
страшьнъ (5),
ꙗвити сѧ [на земли] (5),
зиждитель (5),
нищетьнъ образъ (5),
естьство (обетъшавъше) (6),
истьлѣниѥ (6),
противьнъ врагъ (6),
живоносьнъ (7),
покланѧти сѧ (8),
припадати (8),
истина (9),
съпостатъ (10),
избавити (12),
херꙋвимь (12);
прьваꙗ жизнь (12),
владъıка (13),
лици аг҃гльстии (14),
властелинъ ѩзъıкъмъ (14),
избавитель (15),
искоушати (16),
мл҃рдъ (17),
тлѣниѥ (17),
ст҃рть (17),
прѣклонити (небеса) (17),
неизрч҃енъ (17),
прьвъıи чинъ (17),
непщевати (19),
несмъıсльнъ (20),
серафимь (21),
неразлоучьнъ (21),
прѣстолъ (21),
оц҃ъ и дх҃ъ [и равнославимъ сн҃ъ] (21),
соугоубъ естьствъмъ (21),
оупостась (22),
прѣчистъ (22),
прр҃чьство съвьршати (22),
разарити [адовоу дьржавоу] (22),
съмьртьнаꙗ сила (22),
фараонова работа (23),
прообразовати [коупиноу неопалимоу] (23),

[1] В рукописи № 131 местоимение не читается. Дописано по другим источникам.

[2] Несколько литер в рукописи не читается.

прѣже вѣкъ (25),
ѿвьрзати (кдема) (25),
кдемъ затворенъіи (25),
пьрвозьданъіи (25),
възискати заблоуждьшааго (25),
лици беспльтьнии (26),
прославлꙗти (26),
въ въішнихъ (26),
слава (26),
миръ (26),
благоволеникe (26),
неразлоучьнъ (27),
кдиньство (27),
троица (29), ѡчистити (30),
прѣдѣдъі (31),
провъзвѣстити (32),
слово събезначально (33),
прѣстъ (33),
кдиносѫщьнаꙗ (троица) (33),
раздѣлꙗти лицъі (33),
поновъленикe (34),
дѣваꙗ (35),
непрѣстаньнъ (36),
ѿгонꙗти стрсти (36),
прибѣжище (36).

Мы, естественно, не имеем сейчас возможности рассмотреть гомологемные лексемы одну за другой, но тем не менее их исчерпывающее перечисление полезно: оно показывает объем вероучительных аллюзий, которыми насыщены и наполнены азбучные стихиры.

Эти аллюзии, однако, другого рода по сравнению с отсылочностью событийной лексики: если раньше можно было прямо ссылаться на определенные евангельские повествования, то теперь прямые ссылки на источник аллюзии невозможны. Действительно, откуда именно заимствовал гимнограф, скажем, учение о безначальности Слова, столь отчетливо выраженное в стихирах 2-й и 6-й? Откуда почерпнута система воззрений на Пресв. Троицу? на домостроительство воплощения? на беспорочное зачатие? на другие богословские темы, аллюзированные списком лексики?

Ответ может быть выдержан лишь в общем виде: все вероучение взято у отцов Церкви. Утверждать же определенно, что тринитарная доктрина заимствована, скажем, у Василия Великого, теологумен о безначальности Слова – у Григория Богослова, а тезис о беспорочном зачатии – у Иоанна Златоуста, никак нельзя. По всем этим и другим основным догматическим вопросам отцы Церкви судили примерно одинаково, и, даже если им и свойственны были расхождения в деталях, аллюзии стихир – из-за их сверхкраткости – не выявляют этих личностных оттенков.

В частности, одним из источников богословской эрудиции самого первоучителя Кирилла и его учеников (значит, и Константина Преславского) могло быть «Написание о правой вере», о котором говорилось на с. 91 и сл. По всем богословским пунктам Константин Преславский тесно примыкает к теологуменам данного обстоятельного Credo.

И тем не менее прямые соотнесения гомологемной лексики стихир с конкретными вероисповедными текстами, в том числе и с «Написанием», неправомерны. Допустимы лишь общие суждения: в предрождественских стихирах отразился обычный уровень и размах богословствования книжного человека IX в. (причем без уточнения его этни-

ческой принадлежности – в равной мере как образованного грека, так и образованного славянина). В «хвалебных песнях Константиновых», таким образом, аллюзируются богословские loci communes его времени.

Одновременно все же есть в их числе по крайней мере две стихиры, содержащие новое, оригинальное, притом явно слав. суждение. Таковы, на наш взгляд, стихиры 18-я и 19-я, помещенные выше.

В 18-й стихире упоминается пророк Исайя: Приими ты нынѣ прр҃че исаие... (нужна конъектура: вероятно, приида). Собственно, отсылки к Исайе, «ветхозаветному евангелисту», посвятившему Еммануилу целые главы (7,1–11;9) и точно предсказавшему обстоятельства его рождения, можно было бы также отнести к «общим местам». Например, в Евангелии имеются прямые цитаты из Исайи. Ср.: Мф 1,23: се же бысть да сбѫдет сѧ реченое ѿ б҃а. прркомъ гл҃ѭщиимъ. се дв҃ае въ чрѣвѣ приемлеть. и родитъ с҃нъ и нарекѫтъ имѧ емоу емьманоуилъ. еже естъ сказаемое. с нами б҃ъ.

Между тем в стихире далее говорится: ...х҃а въспои събираѧ ıазыкы. приводѧ вьсѧ, и эта отсылка к Исайе в целом не есть «общее место». Она предполагает не только немалую начитанность, но и умение включать цитаты в новые контексты.

Действительно, в знаменитом пророчестве Симеона Богоприимца «Нынѣ отпоущаеши» (Лк 2,29–35) говорится о спасении еже еси оуготовалъ прѣдъ лицемъ вьсѣхъ людии. свѣтъ въ откръвение ıазыкъ, и здесь явно имеются в виду gojjim, *язычники*, поскольку далее в пророчестве (отдельно от них) поименованы люди и҃лѣ.

Эта идея о том, что Христос родился не только для спасения израильского народа, но и для просвещения язычников, как раз и восходит к Исайе, причем Симеон удерживает присутствующее у ветхозаветного пророка ключевое слово свѣтъ: и дахъ тѧ въ завѣтъ рода ісраилева, во свѣтъ ıазыковъ (Ис 42,6, точно так же 49,6). Стоит заметить, что в Деяниях апостольских (13,47–8) этот дважды повторенный Исайей афоризм вполне эксплицитно отнесен к обращаемым в христианство язычникам: Тако бо заповѣда намъ г҃дь: положихъ тѧ во свѣтъ ıазыкомъ, еже быти тебѣ во спасеніе, даже до послѣднихъ земли. Слышаще же ıазыцы радовахѫ сѧ, и славлахѫ слово г҃дне, и вѣроваша. (Поскольку в данном случае языковая форма текстов не важна, цитируется синодальная славянская Библия.)

Вероисповедная инновация гимнографа заключается не в том, что он соотнес пророчество Симеона и через него Исайи со вселенским характером христианства, – такое суждение мы находим уже в книге Деяний, – а в том, что он показал продолженность действия этого пророчества до его, песнопевца, собственного времени. В стихире читаем: ...ıако да нынѣшьнıаı новозванъныıа ıазыкы оутѣшаıа. Здесь гимнограф дважды недвусмысленно обозначает свою личную причастность: на его глазах сбываются пророчества – нынѣ, и он сам воочию видит новых христиан из язычников – новозваныıа ıазыкы.

Поскольку едва ли допустимо полагать иное, гимнограф, т.е. Константин Преславский, определенно говорит не о каких-то ближе неизвестных народах, а о недавно крещенных христианах из числа славянских племен. Поэтому новизна вероисповедной позиции песнопевца усматривается, во-первых, в том, что он, соединяя времена, включает славян в круг еще ветхозаветного домостроительства по отношению к язычникам, и, во-вторых, еще и в том, что он тем самым считает их не изгоями истории, а законными и полноправными субъектами исторического развития христианского мира.

Тот же самый взгляд, пусть на сей раз без аллюзивной поддержки, выражен в 19-й стихире: ...тѣмже поемъ съ новоизбьранъıми людьми х҃е нъıнѣ твое рожьство. Следует обратить внимание на этот индикатор времени нъıнѣ: песнопевец включает себя лично в число новоизбранных людей что, вероятно, косвенно свидетельствует о собственном славянском происхождении.

Итак, в соответствии с двумя рассмотренными содержательными линиями в предрождественских стихирах прослеживаются два пласта специализированной лексики — во-первых, событийный и, во-вторых, вероисповедный. И событийная, и гомологемная лексические совокупности аллюзивны, и та и другая апеллируют к памяти, к предварительной осведомленности: одна — к знанию евангельских повествований, а другая — к богословской начитанности.

В стихирах, в-третьих, можно заменить и еще одну содержательную линию. Ее трудно обозначить одним словом, и мы назовем ее гомилетической лишь условно. Песнопения не только напоминают об известных событиях и истинах веры, но и непосредственно воздействуют на теперешнее, сиюминутное умонастроение адресата: они вызывают живые образы и пробуждают эмоции; они воспитывают христианские нравственные ценности (например, чувство благодарности [за искупление], благоговения [перед воплощением]). Стихиры выражают в словах эмоции и этические чувства. Характерно, что в отличие от событийной и вероисповедной линий, обращенных к прошлому опыту человека, гомилетическая линия всегда обращена к настоящему, ко времени *здесь и сейчас* совершаемого торжества.

К гомилетической содержательной линии принадлежат средства метафоризации, олицетворения, иносказания, игры парадоксами, и в стихирах соответственно часты обращения к неодушевленным предметам или к умершим людям, сталкивание в одном контексте противоречивых смыслов, эмоциональные экскламации и, наконец, прямые призывы прославить праздник[1]. Ср.:

[1] О специфике гомилетической линии в гимнографии, имеющей целью трансформирование рационально воспринятой доктрины, событийного повествования или морального наставления во внутренний духовный опыт, см. в этапирующей и провокативной, но все же конструктивной статье Р. Раппопорта [11].

горы и хълми възиграните (4);
слнце незаходимо (4);
дивомь вся тварь одьржима (5);
зиждитель [...] въ вьртьпе възлежить (7);
отроча свѣтьло паче слнца (8);
земля и нбо съ англы и члвкы ѥдинь въ истинѫ съставляѥта ликъ (9);
Ироде въстрепещи (11);
Михее въсприими радость (15);
небо въстрепещи и земля въстряси ся (17);
прѣклонеи же небеса неизрчено сниде (17);
трепетно ся дивятъ херовимь и серафимь (21);
тѣмьже ти въпиѥть немълчьно вся тварь (23);
пѣсньми немълчьно въпиють лици бесплътьнии (26);
играи нынѣ весели ся двде (31);
виѳлеемоу бо радость ѥдема отврьзаѥть (31);
юже отстяпаѥть пламенноѥ оржжиѥ двьри отврьзаѥть пакы прьвъиа жизни (35).

Вероятно, мы могли бы, по аналогии с событийной и гомологемной, говорить и о *гомилетической* лексике. Так, глаголы, обращенные к Иисусу Христу, Богородице, пророкам и святым или к церковной общине и призывающие ликовать, воспевать и молитвословить, конечно, специализированы. Ср.:

людиѥ рьцѣмъ (1);
ѥмже вѣрьнии въпиѥмъ (2);
вѣрьнии възъпиимъ (4);
да поѥть же вcякъ ıязыкъ (13);
радость възвестите (14);
исаие· ха въспои (18);
славимь сна (21);
подвигнѣмъ ся [...] хвалоу принесьмъ (30);
непрѣстанно за ны прилежьно моли ся (36).

С другой же стороны, зачастую гомилетический (эмоционально-этический) эффект создается не собственной лексикой, а контекстом, в который могут войти как событийные слова, называющие, например, эмоционально нейтральные предметы-реалии, так и исповедные, которые вне контекста сугубо рациональны.

Таковы три содержательные линии. Следует не упускать из виду, что выделение этих линий и их абсолютизация — это продукт аналитического (значит, расчленяющего) анализа, а в реальности они нередко сливаются до взаимопроникновения.

* * *

Предложенные выше конкретные разыскания выполнены не только ради самих себя. В согласии с замыслом хотелось бы уловить специфику лингвокультурной традиции при переходе от *пассивного*, ученического, к *активному*, творческому этапу.

Греко-византийская гимнография стала облекаться в славянские одежды около 863 г., когда Кирилл и Мефодий перевели не только Евангелие с Апостолом, но и Псалтырь, включаемую в каждое церковное последование, а также **избьранъıи слоужьбъı цркьвьнъıи** [12, л. 108в]. К 886 г. (согласно расчетам Г. Попова) мы уже имеем самостоятельное песнопевческое произведение, в оригинальности которого, по причине азбуковного порядка стихир, априорно нельзя сомневаться.

И что же? Разве мы видим неуверенную пробу пера? Напротив! По своему качеству самобытные славянские песнопения почти полностью соответствуют переводным греческим. Ср. помещенный выше кондак Рождеству, переведенный с греческого; его событийная (**дѣва, раждаеть, вьртьпъ, ангели, пастъıри, вълсви, звѣзда**), вероисповедная (**пребогатъıи, неприкосновьнъ, превѣчнъıи**) и гомилетическая (**насъ бо ради**) линии содержания и лексические пласты ничем не отличаются от тех же линий и пластов предрождественских стихир. Правда, если сравнивать синтаксические построения переводных и оригинальных песнопений, то последние, как правило, проще (и понятнее, но все-таки с потерями части эстетического потенциала).

Литература

1. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. Редколлегия: Л.П. Жуковская (отв. редактор), Н.Б. Тихомиров, Н.Б. Шеламанова. М., 1984.

2. Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. Ч. 1–2 / Составители: О.А. Князевская, Н.С. Коваль, О.Е. Кошелева, Л.В. Мошкова. М., 1988.

3. *Иванова-Константинова К.* Два неизвестни азбучни акростиха с глаголическа подредба на буквите в среднобългарски празничен миней // Константин-Кирил Философ. София, 1971.

4. *Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски // Кирило-Методиевски студии, кн. 2. София, 1985.

5. *Успенский Н.Д.* Кондаки св. Романа Сладкопевца // Богословские труды. Т. IV. М., 1968.

6. *Платон, иг.* Кондак преп. Романа Сладкопевца на Богоявление // Журнал Московской патриархии, 1983, № 12.

7. *Платон, иг.* Кондак преп. Романа Сладкопевца на Сретение Господне и на Воскресение // Там же, 1984, № 2, 5.

8. Der altrussische Kondakar'. Auf der Grundlage des Blagoveščenskij Nižegorodskij Kondakar'. T. IV. Herausgegeben von A. Dostál und H. Rothe. Gießen, 1979.

9. *Юрченко А.* К проблеме идентификации «Написания о правой вере» // Богословские труды. Т. XXVIII. М., 1987.

10. *Верещагин Е.М., Юрченко А.И.* Греческий источник «Написания о правой вере» Константина-Кирилла Философа // Советское славяноведение, 1989, № 3.

11. *Rappoport R.A.* Liturgies and Lies // International Yearbook for the Sociology of Knowledge and Religion. Vol. 10.

12. Успенский сборник XII–XIII вв. Издание подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. Под ред. С.И. Коткова. М., 1971.

Глава 15

СТРЕМИТЕЛЬНОСТЬ И ЗАМИРАНИЕ ИНФОРМАЦИОННОГО ВРЕМЕНИ В СЛАВЯНО-РУССКОЙ ГИМНОГРАФИИ

В последовании под 16 января древнейшей славяно-русской служебной минеи [1] среди тропарей канона поклонению веригам ап. Петра есть и такой (159г,12—18):

(1) Вълхвы лъжьныꙗ ты оубиваꙗ
(2) мьртвыꙗ въздвизаꙗ
(3) хромыꙗ же и раслабленыꙗ оустрабѧ(ꙗ)
(4) и недоужьныꙗ ст҃ѣнемь си исцѣлѧꙗ
(5) заключенаꙗ прошьлъ єси врата
(6) и желѣза имъже кланѧємъ сѧ изиде, петре.

Стихов в тропаре шесть, но эпизодов из жизни первоверховного апостола, к которым стихи отсылают, семь. Большая часть этих эпизодов содержится в Деяниях апостолов.

Действительно, предикация мьртвыꙗ въздвизаꙗ (2) имеет в виду воскрешение Петром праведной Тавифы, о которой повествуется в упомянутой новозаветной книге (Деян 9,36—41). (Здесь и далее цитируем Геннадиевскую Библию 1499 г. [3].)

въ иѡп҃ѣ же бѣ нѣкаѧ оуч҃нца имене(м) тави҃ѳа. ꙗже сказаема г҃летсѧ сърна. с҃ꙗ бѣше исполнь благы(х) дѣлъ и мл(с)тнѧ ихже творѧще. бы(с) же въ д҃ни тыѧ болѣвши еи оумрети. ѡмывъше же ю, положиша в горници. близь же соущи лидѣ иѡпїи. оуч҃нци слышавше ꙗко петръ есть в

---

[1] Выписки производятся из древнейшей (XII в.) славяно-русской Служебной минеи за январь (из комплекта новгородских Софийских миней), хранящейся в Рукописном отделе Государственного исторического музея (ГИМ) под шифром Син. 163. За дальнейшими сведениями о ней отсылаем к [1, № 84]. При цитировании придерживаемся правил, принятых в германо-российском коллективе по изданию служебных миней (см. [2, 33—38]). Тропарь представляет собой строфу, и, чтобы выявить стихи в ее составе, мы, в отличие от scriptura continua источника, графически располагаем один стих под другим (как это делается в изданиях поэзии). Для удобства отсылок стихи пронумерованы (от первого до шестого). Пунктуация источника устранена; в согласии с упомянутыми правилами в конце текста ставится точка и обращения выделяются запятыми с двух сторон. Конъектуры, если они необходимы, заключаются в квадратные скобки.

неи. послаша два мѹжа к немѹ. молаще не ѡбл҃ѣнитиса прїити до ни(х). въстав же петръ иде с ними. егоже прише(д)еша, възведоша в горницю. и пре(д)сташа емѹ вса вдовица плачющи. и показающе ризы и ѡдежа. елика твораше с ними соущи сръна. изгнав же вонъ вса петръ, преклонь колѣнѣ помолиса: и ѡбрашьса к тѣлѹ. рече ртавиѳа. въстани». ѡна же ѿверзе очи свои. и видѣвши петра, сѣде. подав же ей рѹкоу, въстави ю. призвав же с҃тыа, и въдовица, постави ю живѹ. оувѣ(д)но же бы(с) се по все. иѡпїи. и мнѣзи вѣроваша въ г҃а.

Тропарный стих (3) отсылает сразу к двум повествованиям из книги Деяний (3,2–7; 9,33–34).

В первом говорится об исцелении ап. Петром безымянного хромца.

нѣкыи мѹжь хромъ ѿ чрева мт҃ре своеа съ(и), носимъ бывааше. егоже полагахѹ по вса дн҃и пре(д) двերми црковными рекомыми красными. просити мл(с)тина ѿ влазащи(х) въ црквь. иже видѣв петра и іѡанна хотащїихъ внити въ цркв҃ь. прашааше мл(с)тына. възрѣвь (ж) нань петръ съ іѡанно(м), ре(ч), възри на ны. ѡнъ же прилежааше има мнѣ нѣчто ѿ нею прїати. ре(ч) же петръ, сребра и злата нѣ(с) ѹ мене. но еже има(м), се ти дамъ, во има іс҃ х҃а назарееа въстани и ходи. и емъ его за деснѹю рѹкоу, въз(д)вниже. абїе же оутвердистѣ са емѹ плеснѣ и глезнѣ, и въскочи(в) ста и хожааше, и вънидe с нима въ црк҃вь. ходаща и хвалаща б҃а.

Во втором фрагменте повествуется об исцелении расслабленного по имени Эней.

и бы(с) петрѹ посѣщающѹ всѣ(х), сънитї и къ ст҃ымъ живѹщимъ в лидѣ. ѡбрете же тоу чл҃ка нѣкоего енеа имене(м) ѿ осмии(х) лѣтъ лежа на ѡдрѣ. иже бѣ рассабленъ (sic!). и рече емѹ петръ. енеа, исцѣлае(т) та іс҃ х҃с. въстани възми ѡдръ свои. и абїе въста: и видѣша его вси живѹщеи въ лидѣ. и въ ассаронѣ. и ѡбратиша (с) къ г҃ѹ.

В тропарном стихе (4) содержится отсылка к рассказу о чудотворениях ап. Петра: когда он шел улицами ближневосточных городов, то выносили больных и одержимых нечистыми духами, полагая их на постелях и кроватях, чтобы тень проходящего осенила их, — и совершались исцеления (Деян 5,15-16).

Стихи (5) и (6) напоминают о двух случаях чудесного изведения Петра и других апостолов из заточения.

Однажды первосвященник заключил апостолов в темницу, но ночью ангел отворил надежно запертые двери и вывел их на свободу, причем наутро оказалось, что двери отнюдь не отпирались и стоящая перед ними стража ничего не видела (Деян 5,18–23).

В другом случае царь Ирод Агриппа посадил ап. Петра в темницу и приказал «четырем четверицам» воинов стеречь его. В одну ночь, когда апостол, прикованный к воинам цепями, спал между ними, снова явился ангел: цепи спали с рук, и ангел вывел пленника не только из тюрьмы, но даже и из города, хотя городские ворота были на ночь, естественно, закрыты (Деян 12,3–10).

Что же касается предикации вълхвъı лъжьнъıꙗ тъı оубиваꙗ (1), то в тех же Деяниях (8,9) упоминается некий муж, именем Симон, кото-

рый волхвовал и изумлял народ. Этот волхв затем даже крестился, но не воспринял от Св. Духа христианства: он пожелал купить у апостолов дары Св. Духа (отсюда понятие симонии), за что и был обличаем Петром (Деян 8,9–24). Тем не менее соотнести стих (1) с новозаветными повествованиями невозможно.

Его разъяснение отыскивается в апокрифах: в частности, под 29 июня (в день памяти «славных и всехвальных первоверховных апостолов Петра и Павла») в проложном чтении **«Слово ѡ прѣнїи петровѣ с̀ симономъ волхвомъ»** говорится о том, что по молитве апостола летавший по воздуху волхв был оставлен поддерживавшими его бесами и, рухнув наземь, разбился.

В июньском томе Макарьевских великих миней-четиих под 29-м числом есть аналогичный, но более пространный апокрифический текст **«Словопрѣнїа петрова с̀ симономъ волъхвомъ»** (ГИМ, Син. 995, л. 434 об., I, 1–435, I, 20), в котором излагаются перипетии последней схватки Петра с Симоном. Она произошла в Риме, в присутствии епарха Агриппы, при стечении множества людей. В источнике об этом говорится так (435, I, 5–20):

по семъ повелѣ симонъ поставити столпъ да на-нь вше(ъ) вознеет сѧ на нб҃са и пакы снидеть. томоу же бывьшю возлѣзъ симонъ и взѧтъ бы(с) бѣсы и несѧхоу тї-и на воздоу(х). петръ (ж) запрѣти бѣсомъ. и поврътгше симона бѣжаша. и вни(з) па(д) симонъ сокроушн сѧ на четъре части. и такѡ скончa оканны свои живо(т). петрови же мнози вѣроваша ѿ римлянъ и кр(с)тиша(с) во имѧ ѿца и сн҃а и ст҃го дх҃а[1].

Славяно-русские апокрифы XVI в., в которых изложена история противоборства ап. Петра с Симоном Волхвом (Псевдо-Климентины), опубликована нами в другом месте [4–6].

Итак, в приведенном выше тропаре канона – шесть стихов. Чтобы раскрыть, что содержательно стоит за ними, потребовалось возобновить в памяти шесть новозаветных эпизодов (три из них, ради приме-

[1] Здесь, выше и ниже применяются следующие правила наборной передачи источников: всегда указаны границы воспроизводимого фрагмента (для Священного Писания путем ссылки на пограничные стихи; в остальных случаях путем ссылки на лист, столбец, строку); деление фрагмента на строки, однако, не показано; словоделение принадлежит издателю; текст печатается буква в букву; инициалы передаются более крупными литерами; простые титла оставляются на своих местах (но над одной литерой, даже если знак титла распространяется на две); буквенные титла не сохраняются, а выносная буква заключается в круглые скобки (которые условно замещают знак титла) и спускается в строку; относительно пунктуации при воспроизведении гимнографии см. предыдущую сноску, в остальных случаях сохраняется пунктуация источника; диакритика не удержана, за исключением паерка, заменяющего редуцированные; привносимыми знаками дефиса в необходимых случаях показывается структура сложного слова; явно ошибочные и парадоксальные написания источника удерживаются и иногда помечаются (sic!); возвратная частица сѧ может отделяться от глагола пробелом; частица же с личными местоимениями в косвенных падежах пишется слитно.

ра, мы воспроизвели по древнему списку Деяний апостолов текстуально, т.е. полностью; три других, ради экономии места, – кратко пересказали, обозначив границы соответствующих фрагментов). Потребовалось, наконец, пересказать и процитировать апокрифический источник. Иными словами, для экспликации шести стихов было воспроизведено семь событийных эпизодов.

В настоящей главе, как и в предыдущих, принят индуктивный путь изложения: сначала приводится материал, а обсуждение его отнесено на конец. Для удобства дальнейшего анализа обозначим интересующий нас тропарь из канона поклонению веригам ап. Петра литерой Т.

* * *

В отличие от Т второй текст, подлежащий анализу в настоящей статье, обозначим литерами СП; речь идет о «Слове похвальном» ап. Матфею, избранному вместо Иуды-предателя. Источник содержится в уже упомянутых Макарьевских ВМЧ, в последнем, августовском, томе, под 9 числом (ГИМ, Син. 997, л. 118 об., I, 17–119 об., II, 51).

В источнике есть повествовательная прозаическая часть, в которой пересказаны известные новозаветные события, но значительный объем текста занимают стихи, организованные по-строфно. Стихотворная часть и рассматривается ниже.

Если в Т были пронумерованы (арабскими цифрами) стихи, то в СП нумеруются строфы (и для отличия – римскими цифрами). Строфы, как правило, противопоставляются одна другой сменой размера, так что их границы очевидны чисто внешне, но однажды мы разделили фольмально цельную строфу на две по семантическим причинам. Следовательно, применительно к СП для нас строфа – это стихи не только одного размера, но и одной мысли. В источнике, конечно, scriptura continua, а знаки препинания никак не соотнесены со стихотворной природой ряда фрагментов; соответственно слово- и стиходеление принадлежит издателю, а пунктуацию заменяет расположение стихов одного под другим.

(I) Многа ап(с)льскаа благ(д)и чюдеса
велика тѣхъ дарованїа поучина
неиздреченна премоудрости глоубина
непостижимо тѣхъ слоуженїе дарованїа. (118 об., I, 17–23).

(II) нерасторъгновена совокоупленна и крѣпость
неразроушимо соꙋза сочетание
крѣпокъ тѣхъ зданїа покровъ
незыблемо дванадесато столпное оутверженїе
неподвижимо дванадесате ѿдшевленыхъ камень положеное основанїе
непобедима крѣпость дванадесатны(х) еже в силѣ дх҃а
воеводъ ѿполченїа гн҃а. (118 об., I, 23–37)

(III) многы на тѣ(х) восташа брани
многи молвы
мнози кови
мнози навѣти
различна ѡзлобленїа
мнози силнїи црїе ѡполчиша ся
мнози гонителе и моучителїе. (118 об., I, 37–44)

(IV) Сниде іоуда ѿ высоты божественыа
въ без(д)ноу преисподнаго ада
и в того мѣсто восходить матфеи
на высотоу нб(с)ныа благ(д)ти.
сниде іоуда в сѣть сребролюдїа
вчиняет ся матфеи въ благ(д)ть всемирныа ап(с)льскыа мрежа
премѣняеть іоуда любовныи еже ко ѹчителю нравъ
на злыи нравъ предательства
пременяеть матфеи естественныи нравъ
в любовь бж(с)твеноую оучтля
оставляеть іоуда нищелюбна лице
и приемле(т) сребролюбїа лоукавъства безъобразїе
вчиняет ся матфеи в бж(с)твенѣмь сокровищи нищелюбїа
и в лице верховьны(х) оучениkъ иже ѡ нищете оучащаго
исходить іоуда ѿ лика дванадесятныхъ бгопроповѣдникъ
вводится матфеи во совокоупленїе тѣхъ бж(с)твенаго сословїа
оставляеть іоуда благодать ап(с)льскаго слоуженїа и
посланїа, ѿ негоже ѡнъ и спаде,
и якоже воиноу впадшѹ своего ради несмотренїа
в роуци соупротивны(х)
избирает ся инъ и вводит ся в того мѣсто
и чюдо како в мале времени пременение бысть
іоуда бо ѡбрѣте ся в сонмише бгооубиицъ
матфеи же в лице бгопроповѣдникъ
и ѡвъ оубо въ преисподняя без(д)ны погыбели сниде
ѡв же на неизреченноую высотоу апостолькаа благодати востече.
(118v, II, 12–119r, I, 10).

(V) прїатъ благ(д)ть всемирнаго посланїа
ѿ него же волею испаде їоуда
прїатъ еп(с)пьство его и ап(с)льскѹю благ(д)ть
по пр(о)рочествоу стго дха
прїя(т) благ(д)ть исцеленїа ея(ж) лиши себе їоуда
еже изгонити бѣсы и исцелити всякъ недоу(г)
и всякоу язю в люде(х)
прїатъ даръ стго дха егоже недостоинъ (инъ) бы(с)
приятъ скровище бж(с)вены(х) благъ
и таинство нб(с)наго бгсловїа. (119v, I, 14–27).

(VI) И таковы(х) блгъ великое сокровище имы. изыде во вселенныа конца. ꙗко великїи дародатель не сокрываа но всѣ проповѣдаа величество блг(д)ти

всѣ(х) ѡбещники твора[а] таковы(х) блгъ
всѣ(х) подаваа бгоразоумїа бгатство
ѿ неистощимы(х) сокровищь дха
всѣ(х) ѡбогащаа разꙋмы блгоч(с)тїа
и в себѣ неѡскоудно имыи таковаа
всѣ(х) просвѣщаа свѣто(м) бгсловиа
и в себѣ имыи сꙋгꙋбо ꙋмножаемо
свѣтолитїе таковы(х)
всѣ(х) исцелѧа чюдесы
и знаменїи наставлѧа на истинны познанїе
и [пр(с)но] в себѣ имыи неиздаемо сокровище
дарованїа (119 об., I, 27–46).

(VII) По всеи ꙋбо внѣше ефиѡпїи и по всѣ(х) предѣле(х) еѧ блговѣстоуа
прелесть попалѧа
кꙋмиры потреблѧа
и хромы (sic!) тѣ(х) разрꙋшаа
жертвы расточаа
сквары погашаа
бѣсы и тѣ(х) прелесть погꙋблѧа
тмоу невиденьа прогонѧ[а]
соуетноую м(д)рость ѡбьюрожаа
всѧко вышенїе взимаемо на разꙋмь бжїи смирѧа
и потреблѧа. (119 об., I, 27–50; II, 1–7).

Прежде чем перейти к изучению природы информационного времени в Т и СП, приведем краткие сведения о личности и житии ап. Матфия, как они представлены в христианской традиции [1].

Согласно Деян 1,15–26, по Вознесении человек по имени Матфий был, при помощи жребия, избран в число двенадцати апостолов, чтобы пополнить место, оказавшееся свободным из-за предательства Иуды Искариотского (ср. выше, строфу IV). Мотивом избрания была убежденность ранних христиан в том, что «сонм» ближайших апостолов должен непременно состоять из двенадцати человек, по числу колен израильских (ср. строфу II). Поскольку апостолом мог стать только такой ученик Христов, который присоединился к Иисусу из Назарета в самом начале Его общественного служения и больше не отлучался от Него, имплицируется, что Матфий соответствует этому требованию (вероятно, он входил в дружину из 70 учеников; ср.: Лк 10,1). После избрания, в день Пятидесятницы, при ниспослании

[1] Опираемся на статью в [7, с. 892], справочник [8, с. 695–696] и Минею-четью Димитрия Ростовского.

Св. Духа в виде огненных языков и на Матфия благодатно излились все духовные дары, которыми уже обладали прочие одиннадцать апостолов (ср. строфу VI).

За вычетом указанного фрагмента, ап. Матфий в Новом Завете не упоминается. Апокрифы сообщают, что Матфий вместе с апостолами Петром и Андреем участвовал в миссионерских путешествиях, а затем и самостоятельно проповедовал Евангелие в **вышнеи ефиѡпїи**, т.е. в Эфиопии Понтийской (нынешняя Мингрелия и Имеретия, Западная Грузия), среди антропофагов-«человекоядцев», где искоренял язычество (ср. строфу VII) и где, естественно, язычники всячески преследовали его. Так, его влачили по земле, избивали, привешивали ко столбу, строгали бока железом и поджигали огнем.

Дальнейшие сведения расходятся: согласно одним источникам, ап. Матфий вернулся в «жребий свой», в Иудею, совершал там исцеления, полемизировал с первосвященником Ананом и был побит камнями в местности Ветласкила («дом побитых камнями»); согласно другим, он принял смерть на кресте в Колхиде (ок. 63 г).

Избрание Матфия двенадцатым апостолом, согласно книге Деяний (продолжаем цитировать Геннадиевскую Библию), совершилось таким образом:

И въ дн҃и сїа, въставъ петръ посредѣ оучн҃къ. ре(ч), [...] моужїе братїа по(д)бааше скончатисѧ писанїоу семꙋ, еже прежде рече дх҃ъ ст҃ыи. оусты дв҃довы ѡ юудѣ бывшїимь вож(д)ю. емшїимъ іс҃а. ꙗко причтенъ бѣ с нами. и дошелъ бѣ емоу радъ слꙋжбы сеѧ. Сїи оубѡ стяжа село ѿ мъзды неправедныѧ. и ниць бывь, просѣдесѧ посредѣ. и излїасѧ вся оутроба его [...]. По(д)бае(т) оубѡ сше(д)шимсѧ с нами моуже(м) во всѧко лѣто вь неже вънииде и изыде в на(с) іс҃ г҃ь. наченъ ѿ кр҃щенїа ιѡаннова до негоже дн҃е възнесесѧ ѿ на(с) на н҃бо. свѣ(д)теле въскр҃сенїю его быти с нами единомꙋ ѿ сихъ. и поставиша два. ιѡсїю нарицаемаго варсавꙋ иже нареченъ бы(с) иꙋстъ и матѳїю, и помолившесѧ рѣша. ты г҃и ср(д)цювѣдче всѣ(х). покажи егоже избра ѿ сею ѡбою единого прїати причетъ слоуженїа сего и посланїа из негоже испаде юуда ити въ мѣсто свое. и даша жребїа има. и паде жребїи на матѳїю, и причтенъ бы(с) къ единомꙋнадесяте ап(с)лоу.

В новозаветном повествовании представлены сведения, отразившиеся в СП, в строфах II, IV и V.

* * *

Т и СП — это не прозаические, а стихотворные тексты, целиком построенные на приеме итеративности.

В частности, оба наших источника содержат рифму, т.е. точное конечное созвучие слов. Например, в Т в большинстве строк-стихов зарифмованы первые по месту расположения в строке лексемы: **мьртвъıꙗ** — **хромъıꙗ** — **раслабленъıꙗ** — **недоужьнъıꙗ** — **заключенаꙗ**. Наблюдается также рифма последних слов: **оубиваꙗ** — **въздвизаꙗ** — **оустра-**

блга — исцѣлмга. В одном двустишии возник настоящий панторим: мьртвъıга въздвизаıа || хромъıга же и раслабленъıга оустраблıа.

Наряду с начальной и конечной, в СП встретилась и внутристрочная рифма [например, вторых по счету слева лексем: (VI) творла — подаваа — ѡбогащаа — просвѣщаа — исцѣлмıа]. Чтобы внутристрочная рифма могла войти в принятый терминологический ряд «анафора, эпифора», предлагаем именовать ее месофорой [1].

Относительно Т этого не скажешь, но СП — это гранеса в полном смысле слова. Terminus technicus гранеса применительно к стихотворной строке имплицирует присутствие пограничных сигналов как в ее конце (гомеотелевты), так и в начале (гомеоарктеоны), и действительно, строки-стихи имеют не только единоокончание, но и единоначатие. Единоначатие достигается, во-первых, реитерацией начальной лексемы: (V) прїатъ блг(д)ать || прїатъ еп(с)пьство || прїатъ даръ || прїатъ скровище; ср. также (III, IV, VI). Оно же достигается, во-вторых, повтором приставки при варьировании лексических основ, причем эффект ожидания итеративности усиливается за счет единой частеречной принадлежности лексики: (II) нерасторъгновена || неразроушимо || незыблемо || неподвижимо || непобедима; ср. также (I).

Таким образом, если иметь в виду межстрочные созвучия лексики в СП, то для произведения характерны анафора, месофора и эпифора.

Межстрочными созвучиями, однако, арсенал стихотворной техники, наблюдаемой в Т и в СП, далеко не исчерпывается: мы видим еще реитерацию синтаксических конструкций, гомеоптотон и употребление одних и тех же глагольных форм, а также внутристрофную изохронию (хотя в строфе не только допускаются, но и сознательно употребляются логаэды, тем не менее, констатировав дивергенцию синтаксического времени, вполне можем говорить о равенстве времени стихового).

Конечно, наряду с фигурами слова (внешней формы) в стихотворную технику Т и СП входят и фигуры мысли (сравнение, параллелизм, генерализация, антитеза, а также все виды переносного, образного и фигурального значений слов — эпитет, метафора, метонимия, синекдоха, аллегория, символ и др.).

Указания на стихотворную технику потребовались нам не как самоцель, а чтобы исключить (впрочем, и так невозможные) сомнения в природе текстов, которые мы рассматриваем. Перед нами особая, искус(ствен)но построенная, связанная речь, тот ее порядок, который в средневековых риторических руководствах называется ordo artificialis.

В ordo artificialis по сравнению с ordo naturalis (так в руководствах называется прозаическая, «обычная», свободная речь) преобразован и

---

[1] Букв. «единосрединие». Термин образован по аналогии и по образцу регулярных словосложений в греческом языке: μεσόγαια «внутренняя страна» (букв. «средостранение»), μεσότοιχον «средостение», μεσουράνημα «середина неба» и т.д.

преображен процесс изложения и выражения мысли. Соответственно надо предположить, что и время протекания коммуникационного процесса — для краткости оно именуется информационным временем (далее сокращенно: ИВ) — в ordo artificialis отлично от ordo naturalis.

Сначала произведем интуитивную прикидку.

С одной стороны, интуитивно чувствуется, что иногда этого ИВ для незатрудненной коммуникации мало, даже недостаточно. Например, стихотворная строка Т(3) **недоужнъıꙗ стѣнемь си исцѣлѧꙗ** — а она завершена по форме и по смыслу, — будучи, конечно, сама по себе осмысленной, тем не менее для непосвященного невразумительна. В ordo naturalis, в прозаическом повествовании на ту же тему, ИВ протекает иначе: **Паче же прилагахꙋсѧ. вѣрꙋюще г҃ви. множьство мꙋжїи и женъ. ꙗко на распꙋтьихь износити недꙋжныꙗ, и полагати на постелѧ(х) и на ѡдрѣ(х). да градоущоу петрꙋ поне сѣнь ѡсѣни(т). нѣкоего ѿ ни(х). сҳожааше же сѧ множьство ѿ (о)крестны(х) градовъ въ іер(с)лимь. приносѧще недꙋжныѧ. и стражꙋщаѧ ѿ доу(х) нечисты(х) иже исцѣлѣваахꙋ** (вси продолжается цитирование [3]: Деян 5,14–16).

Та самая лексика, которая включена в строку-стих Т(3), представлена и в новозаветном повествовании (ср. три подчеркнутые лексемы), но ею его информационное содержание не исчерпывается.

С другой стороны, иногда интуитивно ощущается избыточность ИВ. В самом деле, вот предикация из Деян 1,26: **паде жребїи на матѳїю, и причтенъ бы(с) къ единомꙋнадесѧте ап(с)лоу**. В СП (IV), если отвлечься от стихов, посвященных Иуде, это событие описано так:

восходить матфеи на высотоу н҃бсныıа благодати || вчинѧет сѧ матфеи въ благ(д)ть всемирныıа ап(с)льскыıа мрежа || пременѧеть матфеи естественныи нравъ в любовь бж(с)твеноую оуч҃тлѧ || вчинѧет сѧ матѳеи в бж(с)твеннѣмь сокровищи нищелюбїа и в лице верховьны(х) оученик иже ѡ нищете оучащаго || вводитсѧ матфеи во совокоуплен҃їе тѣхъ бж(с)твенаго сословїа || избираетсѧ инъ и вводитсѧ в того мѣсто и чюдо как в мале времени пременен҃їе бысть || ѡв же на неизреченноую высотоу апостольскаа б҃лгодати востече. Цепочка предикаций, в которой итерируется информация об одном-единственном происшествии, может продолжаться и продолжаться, так что, несомненно, возникает эстетический эффект — он известен под именем стилистики «плетения словес», — но тем не менее ИВ стоит на месте, как бы застывает.

Таким образом, хотя текст Т и текст СП с точки зрения внешней стихотворной техники устроены одинаково, тем не менее ИВ протекает в них не просто по-разному, а — противоположным образом.

Интуитивное впечатление должно быть теперь подтверждено аналитическими аргументами.

* * *

Очень скоро мы вернемся в древним славяно-русским текстам, но сейчас отвлечемся от них.

Вот стихотворение А.А. Ахматовой (из сборника «Четки»):

«Горят твои ладони,
В ушах пасхальный звон,
Ты, как святой Антоний,
Виденьем искушен».

«Зачем во дни святые
Ворвался день один,
Как волосы густые
Безумных Магдалин».

«Так любят только дети,
И то лишь в первый раз».
— «Сильней всего на свете
Лучи спокойных глаз».

«То дьявольские сети,
Нечистая тоска».
— «Белей всего на свете
Была ее рука».

Огромная литература по проблемам содержательной интерпретации стихотворных произведений, при всем обилии скептических голосов, тем не менее не оставляет чувства безнадежности. Художественные образы и другие средства поэтической выразительности все же переводимы на рационально-логический язык. Кроме того, опыты, когда одно и то же стихотворение интерпретировали, с одной стороны, рядовые читатели и, с другой, его автор, как раз и продемонстрировали хотя бы частичное — зачастую и значительное — совпадение истолкований [9]. Это свидетельствует, что по отношению к стихам, которые не чрезмерно сложны, читательское восприятие — при условии, что читатель примерно того же образовательного круга и той же национальной культуры, что и автор, — действительно приближается к авторскому замыслу.

Горят твои ладони... Внеконтекстно интерпретация была бы невозможна (ладони горят по разным причинам), но контекст подсказывает, что лирический герой испытывает сильное душевное волнение.

В ушах пасхальный звон... Обычно в ушах звенит у человека заболевшего, может быть, находящегося в горячке, даже близкого к обмороку. Но звон — пасхальный, стало быть, ликующий, и это показывает, что чувства раздвоились: потрясение — нежеланное, но и радостное или, наоборот, желанное, но нерадостное.

Ты, как святой Антоний, / Виденьем искушен. Преподобный Антоний Великий (IV в.) — безмерный подвижник, основатель пустынножительства — подвергался тяжким искушениям от диавола: в молодом возрасте имел видения, в том числе и склонявшие его ко плотскому греху («видения Антония» стали затем излюбленными мотивами в живописи и литературе). Отсюда можно заключить, что лирический герой — монах (или послушник), молодой человек, потрясенный встречей с прекрасной женщиной. Эту встречу он воспринимает как наваждение бесовских сил.

Зачем во дни святые... Скорее всего, речь идет о молитвенной жизни в монастыре. Не исключено вторым смысловым пластом являются святые дни поста, и не «простого», а великого, и даже сама страстная седмица. В таком случае искушение достигает инфернальной силы.

...Волосы густые / Безумных Магдалин. В Евангелии об этом не говорится, но, согласно церковному преданию, Мария из Магдалы была молода, красива и греховна. Из нее Иисус изгнал семь бесов. Примечательно, что только в западном христианстве Мария Магдалина отождествляется с грешницей, которая помазала Иисуса миром и отерла ноги его своими волосами (Лк 7,36–50). Католики изображают ее в качестве кающейся грешницы с распущенными длинными волосами. После обращения Мария Магдалина в корне изменила свою жизнь; поэтесса, однако, говорит о «безумной Магдалине», т.е. о Магдалине до обращения. Таким образом, молодой монах встретился с прекрасной, но грешной женщиной.

Дальнейшие комментарии оставим, потому что интерпретации двух строф для выводов уже достаточно.

Как видим, расшифровка смысла стихотворения занимает гораздо больше места, чем сам стихотворный текст. За счет каких смыслоемких средств достигается эта (и в целом для Ахматовой характерная) стремительность ИВ? Прежде всего за счет подбора собственных имен.

Действительно, к Антонию с атрибутом Великий (отличающим его от других Антониев) и к Марии с атрибутом Магдалина (из-за чего ее не спутаешь с другими Мариями) приложим латинский оборот nomen habere – «быть славным», букв. «иметь имя». Конечно, все люди имеют имена собственные (nomina propria), что, впрочем, не мешает абсолютному большинству из них быть sine nomine – «бесславными», букв. «безымянными».

Имя с (произнесенным или только подразумеваемым) атрибутом как раз и является максимально смыслоемким. Если вспомнить терминологию, в свое время предложенную в концепции лексического фона как компонента семантики слова (см. [10, 11, с. 38–63]), то из всех лексических единиц имя собственное с устойчивым атрибутом обладает наиболее развитым фоновым шлейфом.

Действительно, интеллигентый русский человек начала века, потенциальный читатель Ахматовой, безусловно ассоциировал с именами Антония Великого и Марии Магдалины сведения, которые мы привели выше, да и множество других. Сейчас нет места говорить об этом подробнее, но контекст запускает механизм, который оживляет в памяти адресата именно те ассоциации, которые имеет в виду адресант (действительно, если по отношению к Антонию упомянуто о видении, то в сознании читателя всплывают, скажем, образы, навеянные Иеронимом Босхом, но не представления о пустынножительстве «началоположника монашества»; если Магдалина названа безумной, то, конечно, вспоминается прелестная грешница, а не благоразумная жена-мироносица, которой первой явился воскресший Христос).

Таким образом, во-первых, стремительность ИВ достигается за счет фоновой ассоциативности (в данном случае) «славных» антропонимов, а также (в общем случае) любых имен собственных с атрибутом.

Она достигается, во-вторых, вследствие включения в текст слов и выражений, которые внешне выглядят как апеллятивы, но по функции являются именами собственными (или онимами; относительно термина см. [12, с. 473]). Например, если правильно, что святые дни – это Великий пост, или т.н. Четыредесятница (Τεσσαρακοστή), т.е. сорокадневный пост, установленный в подражание такому же по продолжительности посту Иисуса Христа, то по номинативной функции святые дни – все другие со-значения словосочетания сейчас из рассмотрения исключены – ничем не отличаются от явного онима Четыредесятница.

Аналогично пасхальный звон – по номинации то же самое, что трезвон, то есть радостный частый звон во все колокола, положенный, вообще говоря, после благовеста и в другие моменты любого праздничного богослужения, но особенно продолжительный, заливистый и ликующий на Пасху.

Чтобы не смешивать апеллятивы в функции онимов с «чистыми» онимами, назовем их гомеоонимами.

Таким образом, смыслоемкость рассматриваемых двух строф и соответственно стремительность ИВ проистекают из употребления в них антропонимов (с атрибутами) и гомеоонимов.

* * *

Что же касается Т, то очень похоже, что тропарный текст устроен по тем же принципам, что и ахматовские строфы.

Действительно, о Симоне Волхве, вообще говоря, в новозаветной и апокрифической словесности сообщено очень многое, и, в частности, византийский (Т представляет собой перевод с греческого) и древнерусский книжники прекрасно знали, что Симон погиб по молитве апостола Петра. Соответственно в Т(1) **вълхвъ лъжьнъ** – это гомеооним, явно отсылающий начитанного книжника к «чистому» ониму – **Симонъ**, а предикат **оубивая** актуализирует именно тот эпизод, когда Симон, поддерживаемый бесами, летел по воздуху, но вдруг бесы его покинули, так что он рухнул наземь.

В фоновом знании византийского и древнерусского начетчика присутствовало представление о том, что ап. Петр однажды воскресил из мертвых благочестивую вдову, которая при жизни шила одежду для бедных и носила имя, по-арамейски значащее «серна». Отсюда глагольное словосочетание Т(2) **мьртвыя въздвизая** может рассматриваться как гомеооним с предикацией; действительно, оно отсылает к имени собственному, снабженному атрибутом, – (праведная) **Тавиѳа** – и к эпизоду ее воскрешения.

Точно так же можно подойти к Т(3) и к Т(4): эти случаи – про-

стые, потому что и хромец от рождения, сидевший у красных ворот Иерусалимского храма, и расслабленный по имени Эней упоминаются в источниках всего по разу (с ними связано по одному эпизоду).

Что же касается более сложных строк-стихов Т(5) и Т(6), то и они находят разъяснение в свете предложенного исследовательского подхода: в первом случае атрибут заключенаꙗ к апеллятиву врата превращает последний в гомеооним, а предикат прошьлъ єси отсылает к эпизоду освобождения ап. Петра из темницы; во втором случае атрибутом является придаточное предложение имъже кланѧємъ сѧ, а «пусковым» предикатом – изидє. Окличка в Т(6) петрє не оставляет сомнений в том, с кем именно связаны семь эпизодов тропаря, и она в информационном плане даже избыточна, потому что весь канон посвящен поклонению веригам Петра и обращен к апостолу.

К соответствующему празднику и отсылает Т(6): пусть в разное время года, но веригам («железам») ап. Петра поклонялись и в ветхом Риме, и в Константинополе. Торжественная процессия выходила как из базилики St. Petrus ad Vincula, так и из «Великой Церкви» (т.е. Св. Софии).

Таким образом, на наш взгляд, высокая (по сравнению с апеллятивами) смыслоемкость гомеоонимов и их фоновая ассоциативность – вот причины, по которым тропарь объективно характеризуется стремительностью ИВ.

Тексты, подобные рассмотренному нами, по традиции называют намекающими, или аллюзивными (от лат. allusio «намек»). Природа же и механизмы функционирования намека исследователями толкуются не просто по-разному, а – противоречиво и тавтологично.

Выше, таким образом, была изложена еще одна попытка аналитического подхода к аллюзии, причем не с привычных психологических, а с лингвистических позиций.

* * *

Стихотворные строки из СП с точки зрения ИВ устроены совсем иначе.

Они состоят из подлинных апеллятивов – слов с общеязыковым значением, которые, в отличие от гомеоонимов, отсылают не к конкретному эпизоду, а к тому смысловому содержанию, которое обозначается интуитивно внятным, но все же весьма неопределенным термином «(лейт)мотив» (или, может быть, термином «тема», или, еще иначе, «сверхзадача»).

Под мотивом (от лат. movere «двигать, приводить в движение»), как правило, понимают схему повторяющихся (типических) ситуаций и движущую причину действий. Вычленение мотива достигается путем абстракции от индивидуальных черт ситуации и конкретного действия. Для словесности определенного периода и для литературного течения или школы характерны излюбленные мотивы: например, для

античности — инцест или неодолимость рока, для средних веков — поединок отца и сына, поклонение даме, для романтизма — противопоставление бездушного города благам сельской жизни и т.д.

Для христианской словесности (на Руси, в России вплоть до XVIII в.) также характерен свой набор предпочитаемых мотивов. В частности, в нем присутствует мотив «апостольская проповедь», т.е. «насаждение христианства среди язычников».

Естественно, язычники подвергают апостолов всевозможным мукам. В СП этот мотив так разложен на составляющие (III): **многы на тѣ(х) восташа брани || многи молвы || мнози кови || мнози навѣти || различна ѡзлобленїа || мнози сильнїи ц҃рїе ѡполчиша ся || мнози гонителе и моучителїе.** Между прочим, в Житии Стефана Пермского, «равноапостола зырян», этот же мотив представлен следующим образом (цитируем [13, с. 167]): «Исперва убо сии Стефан много зла пострада от неверных пермян от некрещеных: озлобление, роптание, [...] хуление, укорение, уничижение, досаждение, поношение и пакость, овогда убо прещение».

В свою очередь выходившие на проповедь апостолы, в том числе и ап. Матфий, избранный вместо Иуды, — все без исключения — истребляли «поганых» божков и языческое богослужение; ср. (VII): Матфий ходил по внешней Эфиопии, **прелесть попалаа || коумиры потреблаа || и хромы** (т.е. храмы) **тѣ(х) разроушаа || жертвы расточаа || скверы погашаа || бѣсы и тѣ(х) прелесть погоубляа || тмоу невиденьа прогоня[а] || соуетноую м(д)рость ѡбьюрожаа || всяко вышенїе взимаемо на разоумь б҃жїи смиряа.** Соответственно и равноапостол Стефан, действуя в среде язычников, «идолы попра, кумиры скруша, богы их раскопа, еже суть блъваны истуканныа, [...] сиа до конца испроверже, и топором посече я, и пламенем пожже я, и огнем испепели я, и без остатка потреби я» [13, с. 172].

Нетрудно заметить, что, несомненно, существовало стереотипное представление о том, как апостолу или равноапостолу следует вести себя среди язычников (разрушать требища, сокрушать идолов, изгонять бесов, развенчивать ложную мудрость, проповедовать смирение и т.д.). Существовало и стереотипное представление о реакции язычников на христианскую проповедь (язычники устраивают гонения, подвергают проповедников мучениям, ополчаются против них и даже предают их смерти). Если из фактической части жития известно, что апостол Матфей и равноапостол Стефан распространяли Евангелие среди язычников, то опытный книжник в похвальной части жития (или в самостоятельном похвальном слове) мог априорно разложить их деятельность на трафаретные составляющие и перечислять их сколь угодно долго, ничуть не заботясь, стоят за ними конкретные факты или нет. Поэтому если взять разработку мотива «апостольская проповедь» из СП и перенести в Похвалу Стефану Пермскому или же, напротив, взять предикации того же мотива из Похвалы Стефану и перенести их в СП, то такие замены — а они реально наблюдаются — не только пройдут незамеченными, но будут найдены весьма уместными.

Для терминологического именования трафаретных компонентов определенного мотива удобно использовать термин «общие места» (κοινοὶ τόποι, loci communes). Термин этот иногда прилагают к тому явлению, которое мы назвали излюбленным (трафаретным) мотивом, или же к ходячим метафорам и символам. Мы, однако, хотели бы закрепить его за смысловыми представлениями и интенциями, на которые распадается мотив и которые, следовательно, могут получить различное языковое выражение.

Эти общие места, на наш взгляд, и ответственны за замирание ИВ в тех семи выписках из СП, которые приведены в начале главы.

С лингвистической точки зрения интересно, что входящая в общие места лексика обнаруживает семантические связи между собой — синонимические, антонимические, тематические, парадигматические, а также и такие качества, которые обусловлены внешней формой.

Это означает, что, предположим, строфа, при условии ее мотивной цельности, объективно подсказывает исследователю, что входящие в нее лексемы семантически сопряжены. Применительно к мертвому языку такая подсказка дорогого стоит.

О ближневосточном генезисе итеративных строф мы говорим в другом месте [14, 15].

Литература

1. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.
2. Prodromos. Teilausdruck aus: Служебная минея за декабрь в церковнославянском переводе по русским рукописям. Gottesdienstmenäum für Dezember. Herausgegeben von Hans Rothe und E.M. Vereščagin. Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1992.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Деяния святых Апостолов. Послания святых Апостолов Иакова, Петра, Иоанна, Иуды. Послания святого Апостола Павла. Апокалипсис. М., 1992.
4. *Верещагин Е.М.* Необыкновенный образ апостола Петра, как он обрисован в Макарьевских Великих минеях-четиих // Русская словесность, 1995, № 1, с. 8–12.
5. *Верещагин Е.М.* Апостол Петр в роли шутника, как он представлен в Макарьевских Великих минеях-четиих // Русская словесность, 1995, № 2, с. 7–10.
6. *Верещагин Е.М.* Решающее противоборство апостола Петра с Симоном Волхвом, как оно изложено в Макарьевских Великих минеях-четиих // Русская словесность, 1995, № 3, с. 9–12.
7. The Oxford Dictionary of the Christian Church. Ed. by F.L. Cross and E.A. Livingstone. London: Oxford University Press, 1974.
8. Настольная книга священнослужителя. Т. 3. М., 1979.
9. Doppelinterpretationen. Das zeitgenossische deutsche Gedicht zwischen Autor und Leser. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1974.
10. *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Лингвострановедческая теория слова. М., 1980.
11. *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура. М.: Русский язык, 1990.

12. *Подольская Н.В.* Собственное имя (оним) // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990, с. 473–474.

13. Повесть о Стефане, епископе Пермском // Древнерусские предания (XVI–XVI вв.). М.: Советская Россия, 1982, с. 161–194.

14. *Верещагин Е.М.* К истолкованию имени Епифания Премудрого (в связи с истоками стиля «плетение словес») // Известия РАН. Серия литературы и языка, 1993, т. 52, № 2, с. 64–76.

15. *Верещагин Е.М.* Случай специализации семантики прилагательного: что значит атрибут-прозвище в имени Епифания Премудрого // Das Asdjektiv im Russischen. Geschichte, Strukturen, Funktionen. S.l., 1996.

Глава 16

РОЛЬ РАЗВЕРНУТОЙ МЕТАФОРЫ В СЛАВЯНО-РУССКОЙ СЛУЖЕБНОЙ МИНЕЕ

Более ста лет назад акад. И.В. Ягич выпустил в свет древнейшие церковнославянские служебные минеи за три первых месяца церковного года — с сентября по ноябрь [1]. Ныне дело Ягича возобновилось — осуществляется издание Служебной минеи за декабрь по русским рукописям XII–XIII вв. [2–3].

Ниже в двух небольших разысканиях — а они прямо вытекают из повседневной работы по изданию Декабрьской минеи (исследованы поседования 7-го и 10-го дней) — рассматривается природа развернутой метафоры, употребляемой в византийско-греческой и воспроизводимой в славянской гимнографии.

Предлагаемые разыскания, смеем думать, любопытны сами по себе. Одновременно, как кажется, из них можно сделать практическо-эдиционные выводы, особенно касающиеся исполнения переводов песнопений на новые языки, а также комментирования содержания.

I

Метафорика богослужебного последования св. Амвросию Медиоланскому*

К 1600-летию со дня кончины святителя (4 апреля 397 г.)

Древнейшее (из числа сохранных) славянское богослужебное последование св. Амвросию Медиоланскому восходит к XII в. и содержится в невмированной минее за декабрь из собрания б. Синодальной библиотеки (ныне: ГИМ, ф. 80370, Син. 162, л. 44v, 15-58v, 8)[1].

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (грант № 95-06-17161).

[1] В [4] источник описан под № 83. Кроме того, последование св. Амвросию содержится еще в трех древнейших минеях (т.е. XII–XIII вв.); см. там же, № 155, 159 (здесь, правда, канон не сохранился), 275. Последования № 155, 159 изданы факсимильно [3].

Последование помещено под 7 декабря, причем в сочетании со службой попразднству св. Николая Мирликийского; в каноне, как всегда бывает, имеются богородичны; поэтому хотя в последовании указанного дня всего 82 отдельных песнопения, именно Амвросию из них посвящено лишь 31 (их порядковые номера и жанровая принадлежность указаны в сноске[1]). На них мы и сосредоточимся далее.

Ко всем «амвросиевым» песнопениям приисканы греческие соответствия[2].

I. Ниже помещен один из тропарей канона (№ 65)[3].

Дѣлатель (γεωργός) **гави сѧ**
раздѣлаѩ (τέμνων) **вѣрьно оудобьнѣ нивоу**
и оученига насѣваѩ (ἐπισπείρων)
богомоудраꙗ велѣниꙗ (δόγματα)
и въздрастивъ класъ плодъ носиши (καρποφορεῖς)
цьркви христовѣ
небесьнъи хлѣбъ доуховьнъи.

Нетрудно заметить, что песнопение построено на приеме метафоры, уподобления качеств великого отца Церкви качествам труженика совсем в другой сфере. Амвросий известен как богослов и проповедник[4], и в тропаре распространение им богоучения приравнено к деятельности земледельца. Tertium comparationis метафоры: прежде чем будут получены плоды, и духовный ритор, и землепашец берут на себя тяжкий труд.

Обратим внимание на то, насколько последовательно проведено уподобление:

---

[1] Седален – 1; стихиры на «Господи воззвах» – 5–7; стихиры на стиховне – 11–13, 51; канон – 52–54, 56–58, 60–62, 64–66, 68 –70, 72–73, 75–77, 79 –81.

[2] Содержатся в обиходных изданиях греческих служебных миней (критического издания служебных миней не существует). По ряду соображений мы пользовались так называемыми Римскими минеями [5, с. 408–417]. В них содержатся два канона Амвросию. Если в современные издания славянских служебных миней включается первый канон, надписанный именем Иосифа [Песнописца, ок. 883], то в наших источниках представлен второй – с акростихом Θείου Ἀμβροσίου μέγα κλέος ᾄσμασι μέλπω (его авторская принадлежность еще должна быть выяснена).

[3] Здесь и далее стихометрия в славянском тексте по преимуществу дается через привнесение греческой. Знаки препинания не ставим, за исключением случаев обращения ко святому (в таком случае употребляются две запятые).

[4] Амвросий Медиоланский является автором множества книг – о вере, Св. Духе, покаянии, таинствах, обязанностях священнослужителей, чине священническом, удалении от мира и др. В «Латинской Патрологии» Миня сочинения святителя занимают четыре тома (с 14-го по 17-й). Обзор экзегетических, нравственно-аскетических, догматических и катехизических трудов св. Амвросия, а также его богословского учения см. в [6, S. 378–389 (здесь же обширная библиография)]. Относительно изданных творений Амвросия Медиоланского на русском языке см. [7, с. 66–67].

сначала земледелец должен вспахать ниву;
затем он всевает семена;
затем дожидается колоса;
затем собирает плоды
и только тогда, наконец, приносит сам хлеб.

Соответственно в тропаре представлена лексика и словосочетаемость тематической сферы «земледелия»:

дѣлатель (что слово терминологизировано и означает именно *земледельца*, видно несомненно, поскольку греч. соответствие – γεωργός, – будучи композитом, содержит упоминание о земле);

раздѣлати нивоу («распахивать поле»);

насѣвати («всевать семена»);

въздрастити класъ («взрастить колос»);

плодъ носити (весьма вероятно, что перед нами сложное слово; в греч.оригинале: καρποφορέω; ср. также в № 155, 175: плⷣоносиши);

хлѣбъ.

Метафора, как видим, распространилась на весь тропарь, то есть она является *развернутой.*

II. На втором месте рассмотрим стихиру (5), которая также содержит развернутую метафору:

Преподобьне отьче,
свѧщенниче амбросие,
пищаль (λύρα) глашающи (φωνοῦσα) гласъ (μέλος) съпасенъıи
оученииемь (δογμάτων) простославьнъıимь вьсѣмь намъ
съгрешающимъ вѣрьнъıимъ доуша,
богозвоньнаꙗ (εὔηχος) гоусль (κιθάρα) божиꙗ параклита,
великъıи арганъ (ὄργανον) божии,
достохвальнаꙗ троуба (σάλπιγξ)
истиньнаꙗ
сладъкъıи источьникъ
благодатьнъıи
христа молитьствоуи, преподобьне,
даровати вьселенѣи
съвъкоупление миръ и велию милость.

На сей раз распространение Амвросием «православных учений»[1] уподоблено игре музыканта на различных инструментах, и песнопевец перечисляет их целый ряд:

пищаль (λύρα) глашающи гласъ (μέλος; отсюда видно, что имеется в виду *мелодия*; что касается славянской «пищали», то мотивировка слова указывает на духовой инструмент, тогда как греческая «лира» – это инструмент струнный);

богозвоньнаꙗ (εὔηχος) гоусль (κιθάρα) (судя по греческому соответствию и по контексту, нужна конъектура: не бого-, а благозвоньнаꙗ);

[1] Простославьнъıи, весьма вероятно, должно читаться как православьнъıи, ибо так подсказывают как греческий оригинал, так и контекст.

великъıи арганъ (ὄργανον) (какой именно инструмент имеется в виду под *органом* и как следует понимать словосочетание *великий орган* — как название особого инструмента или же как нетерминологическое указание на его величину, — вопрос для дальнейших разысканий)[1];

троуба (σάλπιγξ).

III. Рассмотрим еще один тропарь из канона (68), опять-таки построенный на приеме развернутой метафоры:

Приимъ (λαβών) слова, моудре, талантъ (τὸ τάλαντον)
ıако оугодьникъ вѣрьнъ
и на трапезѣ преложь (τῇ τραπέζῃ προθείς)
оумъножилъ иеси (ἐπολλαπλασίασας)
и сего принеслъ иеси (προσήγαγες)
съ чистою лихвою (καθαρὸν σὺν τόκῳ)
владъıцѣ (τῷ δεσπότῃ) своıемоу, амбросиıе.

Здесь Амвросий, в согласии с известной евангельской притчей о талантах (Мф 25,14–30; Лк 19,11–27), уподоблен предприимчивому стряпчему некоего важного и богатого лица, — стряпчему даются деньги, чтобы он отдал их в рост и затем с процентами вернул поручителю. Во время сочинения тропаря, да и в новозаветное время, ростовщичество не вызывало — как ныне — негативных ассоциаций, поэтому метафора, по интенции, ничуть не унижает святого.

Ниже приведена лексика тематической сферы «финансы»:

талантъ («весьма крупная денежная единица»);

на трапезѣ преложити (букв.: «положить на стол [менялы или ростовщика]», перен.: «отдать деньги в рост»; в источнике № 155 дан вариант приложити, еще яснее выражающий ситуацию);

оумъножити (в греческом оригинале представлен специализированный глагол πολλαπλασιόω «умножать [в несколько раз]», употребительный в сферах, в которых на первый план выступают подсчеты, — не только в финансах, но и в чистой математике);

чистаıа лихва («прибыль, полученная от ростовщичества»);

приносити владъıцѣ («возвращать [деньги и прибыль] хозяину [денег]»)[2].

Подобные метафоры наблюдаются и в других песнопениях.

IV. в (54) св. Амвросий представлен как вооруженный воин, с блистающим мечом, который усекает и уязвляет (еретиков);

V. в (56) его сравнивают с источником (даров), воды которого напояют борозды (верных);

VI. в (58) его речи описаны как венец с драгоценными каменьями, украшающий Церковь;

---

[1] Интересно, что в другом месте (тропарь 75) в соответствие ὄργανον'у поставлена пищаль: Бестрастнаıа пищаль (ὄργανον) ıави сѧ [...] на пѣсни възъıваıа.

[2] Характерно, что греческий гимнограф в данном тропаре отчасти черпает лексику из Притчи о талантах, а славянский переводчик также точно воспроизводит ее по славянскому переводу Евангелия (цитируем по Мар): ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν — шедъ же приемъı д҃ талантъ (Мф 25,16); ἐγὼ [...] ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ — възѧлъ оубо бимь свое съ лихвоıѫ (Мф 25,27).

VII. в (60) святитель уподоблен благоуханному кадилу;

VIII. в (61), в свете ветхозаветных аллюзий, Амвросий показан как священная жертва Богу;

IX. в (62) он назван звездой, которая светит миру;

X. в (75) он представлен как музыкальный инструмент, звуки которого усыпляют похоти и, напротив, побуждают к песнопениям;

XI. в (77) Амвросий уподоблен дождевому облаку, и капли дождя напояют умы верных;

XII. наконец, в (79) мы наблюдаем его в образе многоплодовитой маслины.

Конечно, не все песнопения из последования Амвросию построены на приеме метафоры. Часть из них содержит прагматичные сведения из жизни святителя, часть сводится к прямым похвалам, но тем не менее, как видим, стихиры и тропари, имеющие метафору, представлены во множестве.

Соответствующий материал может быть и еще увеличен, если учесть *исторические метафоры* – такие уподобления, когда Амвросий сравнивается с определенными фигурами ветхо- и новозаветной, церковной или общей истории.

XIII. Вот стихира (13):

Правовѣрьнаго цьсаря съгрѣшивъша древле
ꙗко давъıда нафанъ съ дьрзновениѥмь обличи (ἐλέγξας),
ам(ъ)вросиѥ преблажене,
того ꙗвѣ въ отълоучениѥ въложи
и покаꙗньѥмь наказавъ боголѣпьно
причета стадоу своѥмоу.

XIV. Ср. также тропарь (70):

Рьвьность твоꙗ илиинѣ
рьвьности съподобить ся, блажене,
цьсаря бо вѣрьна
осквьрньша ся кръвьми
обличивъ (ἐλέγξας) **отъгъналъ ѥси**
отъ божьствьнъıихъ превратии (θείων περιβόλων)
достоиноѥ храма богови.

XV. Ср., наконец, начало седальна (1):

Прр҃коу илии рьвьноуꙗ
иоаноу такоже крьстителеви
моужьскъı обличилъ ѥси (διήλεγξας)
ц(с)ря безаконьнъı...

Пророк Илия обличал царя Ахава и его жену Иезавель за идолослужение (3 и 4 Цар); пророк Нафан обличал царя Давида за совращение Вирсавии (2 Цар 11 и 12); Иоанн Креститель был обличителем четверовластника Ирода Антипы (Мф 14,1–12; Мр 6,14–30). В пространном Житии Амвросия, принадлежащем пресвитеру Павлину, говорится о столкновениях Амвросия с царем Валентианом и его матерью Иустиной, которые держались арианства, а также об обличении

святителем царя Феодосия, который хотя и не отступал от православия, но впал в грех пролития невинной крови.

Таким образом, в (XIII–XV) tertium comparationis – это обличительство, свойственное как историческим лицам, предшествовавшим Амвросию, так и самому святителю[1]. О том, что перед нами развернутые метафоры, можно судить по (XIII) – в этой стихире (обычно скрытое) сравнение прояснено, выражено союзом ꙗко.

* * *

Литургическое песнопение, по общей интенции, – это прославление празднуемого святого. Достигается эта цель, однако, путем применения различных рече-поведенческих тактик.

Действительно, при единой («стратегической») установке на прославление песнопевец может прибегнуть ко множеству тактик на выбор: или сделать ветхо- и новозаветную аллюзию, или сослаться на богословствование празднуемого святого, или обыграть его имя и прозвание, или напомнить обстоятельства, почерпнутые из жития, – подчеркнуть аскетические подвиги, или борьбу с ересями, или воспитание учеников, или храмоздательство, или мученичество, или исповедничество, или бессребреничество, или врачевство, или благотворительность, или прижизненное и посмертное чудотворение, или нетленность и чудесное обретение мощей и т.д. без конца.

В конце более пространного гимна (например, стихиры) обычно бывает, в конце краткого (например, тропаря) бывает иногда апеллятивная (обращенная к присутствующим) часть, включающая в себя похвалу от имени общины, молитвенную просьбу, призыв следовать благому примеру, ободрение, утешение и т.д.

В том же самом песнопении гимнограф может переходить от одной тактики (в том числе от одной метафоры) к другой.

Так, в седальне (1) после исторической метафоры, которую мы выписали (XV), идет упоминание об архипастырских трудах св. Амвросия (**ст҃льскꙑи прѣстолъ || божьствьнѣ оукрасилъ ѥси**); затем – о его чудотворстве (**и чюдесъ мъножьствъмь мира обогатилъ ѥси**), затем – о значении написанных им богословских трудов (**тѣмь и божьствьнаꙗ писаниꙗ сътворь || вѣрьнꙑꙗ оутвьрдилъ ѥси || и невѣрьнꙑꙗ обратилъ ѥси**), а в апеллятивной части содержится обращение к святителю быть молитвенником за общину (**ст҃лю амбросиѥ, моли х҃а б҃а**)[2].

Соответственно в песнопении, если оно реализует несколько рече-поведенческих тактик, следует выделять столько же (интенционно и тематически цельных) фрагментов, или *зон*. В частности, в седальне (1) выделяется пять таких зон. Бывают, конечно, случаи, когда все

[1] См. подробнее [8, с. 83–89].

[2] Оно не выписано до конца. Ср. концовку греческой стихиры: Ἱεράρχα Ἀμβρόσιε, || πρέσβευε Χριστῷ τῷ Θεῷ || τῶν πταισμάτων ἄφεσιν δωρήσασθαι || τοῖς ἑορτάζουσι πόθῳ || τὴν ἁγίαν μνήμην σου.

песнопение состоит из единой развернутой метафоры и, следовательно, представляет собой одну-единственную зону [таковы, например, у нас (I) и (III)].

И теперь два общих наблюдения. Они оба вытекают из рассмотренного ранее материала, т.е. получены индуктивным путем. *Если в зоне нет метафоры, то в ней представлена лексика единой тематической сферы. Если в зоне есть метафора, то в ней представлена лексика двух тематических сфер.*

В *безметафорной зоне* это лексика прямой номинации. В *метафорной зоне* это, во-первых, та же лексика прямой номинации и, во-вторых, соотнесенная с ней лексика косвенной номинации, т.е. именований, уместных благодаря приему смыслового отождествления (на основе tertium'a comparationis). Важно при этом подчеркнуть, что как в прямой, так и в параллельной косвенной номинации лексика всегда бывает именно одной и той же, единой тематической сферы.

Отсюда следствие из общего наблюдения. *Если монотематичность прямой или косвенной номинации в пределах зоны нарушается, то, как правило, нужна конъектура.*

XVI. Такое замечается в безметафорной стихире на стиховне (11):

владъıчьства прѣстолъ оукрашаꙗ добродѣтельми
дъхновѣнием божием
свѧтительскъıи
подобьно приꙗтъ
тѣмь вѣрьно съмотрьникъ благодати
въ бездъждии (ἐν ἀμφοτέροις), **амбросиє, бъıвъ**
соугоубь вѣньць приꙗлъ иеси.

Здесь аллюзируются обстоятельства из жития св. Амвросия: до призвания на епископскую кафедру он был светским правителем (наместником-префектом области Ликургии и Эмилии). Отсюда тематическая лексика из светско- и церковно-административной сферы:

владъıчьства прѣстолъ (ἡγεμονίας ὁ θρόνος);

свѧтительскъıи (имеется в виду **прѣстолъ**, что особенно ясно из полностью параллельной греческой конструкции: τῆς ἱεραρχίας [ὁ θρόνος]);

съмотрьникъ («управитель», что видно из греческого соответствия — οἰκονόμος).

Тематическое единство лексики нарушается неожиданным словом **бездъждиє** («бездождие, сушь»), которое проходит по всем четырем источникам. Можно только гадать, почему оно появилось: может быть, вместо ἐν ἀμφοτέροις («в обоих/в обеих») переводчик или справщик прочитал созвучное (но все же не близкое) ἐν ἀνομβρίᾳ («в бездождие»)? Между прочим, в современной служебной минее поправлено: **во обоихъ**. Так или иначе, но выпадение из тематического ряда — это показатель, что данный фрагмент текста должен быть изучен критически.

XVII. Аналогичный случай заметен в метафорном тропаре (69), но в данном случае критический подход нужен к греческому тексту:

**Просвѣтилъ юси ризоу
свщеноую въ троудѣхъ си
и ꙗви сѧ пастырь
словесьнꙑихъ овьць, моудре,
ꙗже палицею си
оучениꙗ на паствоу изгониши вѣрою.**

С третьей строки в тропаре начинается метафора: св. Амвросий, явно в подражание псалму 22-му и евангельской притче о добром пастыре, уподоблен заботливому пастуху, о чем свидетельствует тематический ряд (косвенной номинации):

пастырь;

овьцы;

палица (греческое соответствие βακτερία ясно показывает, что имеется в виду пастушеская палка);

на паствоу («пастбище») **изгонити**.

Между тем в греческом оригинале (по всем изданиям служебных миней) проходит: εἰς μονὰς ἐλαύνεις πίστεως.

Μονή — это начиная с новозаветных времен «жилище», а в патристическую эпоху — и, уж конечно, ко времени сочинения канона — по преимуществу «монастырь»[1]. Получается, что святитель «изгоняет в монастыри». Явное выпадение из тематического лексического ряда метафоры!

Вероятно, когда-то на месте μονή стояло νομή «пастбище, выгон», — а это слово прекрасно ложится в тематический ряд, — но затем однажды имела место ошибочная метатеза, которая и закрепилась надолго. Когда же исполнялся славянский перевод, перед глазами переводчика был, надо думать, исправный греческий текст. Так цельность тематического ряда позволяет заметить погрешности текста и осуществить его критику.

II

Метафорика богослужебного последования свв. Мине, Ермогену и Евграфу

Обратимся теперь к богослужебному последованию еще одного дня из Декабрьской служебной минеи — дня 10-го.

На 10 декабря выпадает память свв. мучеников Мины, Ермогена и Евграфа, и служба им дошла до нас в двух древнейших источниках — в Служебной минее за декабрь б. Синодального собрания[2] и в Слу-

[1] Справиться о палитре значений слова можно у Лампе [9, p. 880].

[2] Ф. 80370 ГИМ с шифром Син. 162. Происходит из комплекта новгородских Софийских миней. 303 лл. пергамена. XII в. Полный состав служб. Поскольку рукописный отдел ГИМ закрыт на длительный ремонт и к источнику нет доступа, пользуемся микрофильмом, который достаточно хорошо читается.

жебной минее за декабрь б. Московской Синодально-типографской библиотеки[1]. По этому последнему списку мы и цитируем интересующее нас последование.

Указанный источник прочитала, соотнесла с греческой служебной минеей и подготовила к научному изданию д-р Ирина Огрен (Уппсала; Швеция). Обстоятельное изложение принципов прочтения и эдиционной подготовки текстов см. в специальном проспекте[2]. Все помещаемые далее стихиры и тропари публикуются впервые.

Последование дня состоит из 38 отдельных песнопений, и некоторые из них, как обычно бывает, не связаны непосредственно с памятью мучеников. Таковы, например, богородичны-теотокионы. Соответственно, хотя песнопения пронумерованы сплошь, некоторые номера, как содержательно инородные, в данной статье не принимаются во внимание (всего общим числом мы изучаем 30 единиц).

Смыслы-семы, выражаемые в рациональном содержании песнопений, имеют определенную адресацию, и она переменчива.

Во-первых, — и этот случай наиболее распространен, — в стихирах или тропарях вновь излагается, возобновляется, повторяется какой-либо эпизод (или, чаще, деталь эпизода) из общего для всех троих святых жития.

Так, в одной из стихир (она идет в издании под № [4]; в дальнейшем номер цитируемого песнопения показывается просто заключенным в квадратные скобки) мы с помощью цифр в круглых скобках обозначили отдельные содержательные элементы-аллюзии, восходящие к житию. Сама же стихира, за исключением этих нужных лишь в настоящей статье цифр, воспроизводится во всем так, как в подготавливаемом издании. Итак, лист 64г, строки 5—12:

И (1) роукоу пресловоущен, и (2) ногоу лишаеми
и (3) главою оусѣкаеми и (4) растагаіеми и бъ
всакъıꙗ въ инъı (5) моукъı въмѣтаемъı (6) не
ѡтвьргосте са х҃а (7) ни коумиромъ пожросте нъ
(8) радоующе са жизни временьнъıꙗ на оноу
(9) нб҃ноую и въ бж҃ствьноую преидосте, мч҃ци.

Если теперь сопоставить выделенные девять сем с житийным повествованием — для этой цели мы воспользовались достаточно подробной минеей-четьей св. Димитрия Ростовского[3], которая, как известно, вообще в значительной мере основана на менологии Симеона Метафраста, а в данной памяти полностью возводится к нему, — то содер-

[1] Ф. 381 (б. Московской Синодально-типографской библиотеки, ныне в ЦГАДА) с шифром Син. тип. № 97. 234 лл. пергамена. XIII в. Хорошей сохранности. Издается непосредственно по источнику. Полный состав.

[2] Prodromos. Teilausdruck aus: *Die Gottesdienstmenaen für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts.* Kirchenslavischer und griechischer Text. Übersetzung/ Hrsg. von Hans Rothe und E.M. Vereščagin. Köln, Wien, 1992.

[3] **Книга житіи ст҃ъıхъ**. См. [10].

жательная перекличка агио- и гимнографии видна совершенно отчетливо:

(1) царь после прения с Ермогеном повелевает «отсещи емꙋ рꙋцѣ до раменъ»; (2) царь же приказывает отсечь Ермогену и «нозѣ до колѣнъ», да и сам Ермоген, еще до обращения ко Христу, повелел отрезать стопы ног Мины (тогда Мина становится прямо на голые кости); (3) когда злочестивый царь убедился в собственном бессилии, он «повелѣ мечемъ ѡтсѣщи имъ главы»; (4) Мина в темнице был подвешен за руки, а к ногам его был привязан «каменъ великъ зѣлѡ»; (5) среди множества других мук назовем мучение Ермогена: «сꙋлицею чрево егѡ прободено бысть, и излиаша сѧ вса внꙋтреннаа егѡ»; (6) несмотря на все усилия вернуть мучеников в язычество, царь Максимин в конце концов осознал, «ıакѡ ничимже ѡдолѣти Хри҇стовыхъ воинѡвъ возможе»; (7) Ермоген, прибыв в Александрию, нашел Мину «не изволающа поклонити сѧ богѡмъ», «боги же ѡт него оукорѧеми бывахꙋ»; (8) – (9) готовность пострадать за Христа до смерти выражена в полном пренебрежении земными благами: «аще бы и самое твое намъ давалъ еси ц҇рство, [...] то ни тако насъ прелстиши».

Следовательно, по своему содержанию песнопение может быть направлено на возобновление в памяти молящихся некоторых житийных событий и обстоятельств. Оно не тождественно агиографическому повествованию: предполагается житийное опережение. Вместе с тем оно сродно ему. Если это так, то пусть данный вид адресации и называется *нарративным*.

Во-вторых, в стихирах и тропарях широко представлена и так называемая *вокативная* адресация, т.е. обращения к Богу, Богородице, а также к самим празднуемым святым со всевозможными благочестивыми призывами. Если нарративное содержание, как мы видели выше, может заполнить все песнопение, вокативы обычно занимают лишь часть, чаще конечную, всего пространства гимна.

Прежде всего, встречаются прямые обращения (в звательном падеже), нередко с распространяющими атрибутами: доблии моученици [2], вѣнценосьци пребогатии (там же), мина дивно [10], непобѣдимии моученици [23], преблажении (там же), еоуграфе моудре [28], мина богомоудре [30], величии моученици [35] и т.д. Если же, далее, к обращению прибавлен глагол (обычно в повелительном наклонении), то это означает, что выражается конкретная мольба или побуждение: ...свѣтоносивоую памать вашю свѣршающаıа омраченıиа стра҇, моученици, избавите [5]; всѣмъ положенıие ıавлающа намъ соущеıе иц҇ѣленıиа пролитие и стра҇н доушевныхъ избавленıие [23]. Пусть и нечасто, вокативное содержание может заполнить весь тропарь; ср. л. 67v, 20–25 [35]:

Иxже бл҇гыхъ полоучисте нб҇ныıа
славы ıеıаже сподобисте сѧ вѣрою
свѣтлоую вашю памѧ славѧщаıа
ıако б҇оу престоıаща всьгда полоучити

оумолите, величии мчнци,
молимъ сѧ.

Наконец, в-третьих, упомянем и об *аутоадресации*, том содержании песнопения, которое обращено к самим молящимся. Праздник служит наставлением для празднующих, и они обязаны сделать для себя выводы и модифицировать свое умонастроение и поведение. Если нарративная адресация сближает гимнографию с агиографией, то аутоадресация сближает песнопения с гомилиями, с наставительным жанром. Ср.: тѣмьже днсь радоующе сѧ творимъ светоносноую и стоую памѧть, вашю [2]; вельгласно славимъ [3]; ицѣлении свѣтъ намъ облисташа поющихъ всѣхъ ба [9]; на наше вѣрнъıхъ оустроение [22]. Как и в предыдущих двух случаях, иногда весь тропарь может состоять из аутоадресованного содержания; см. л. 67v, 13–19 [34]:

Свѣтозарнъıи праздникъ светобра-
знъıхъ мчкъ всѣмъ въсиıалъ ıесть
озарѧющи всеıа вселенъıа конца
и дшевнъıа слѣпотъı избавлѧющи
пристоупимъ прилѣжно стнѭ по-
чьрпающе.

Разделение трех видов адресации – σσρς μόνης τουю, молитвенное «окликание» высших сил, назидательность для самих молящихся, – потребовалось нам для того, чтобы отсечением оставляемого в стороне точно определить предмет непосредственного исследования. В дальнейшем изучаются только и исключительно нарративные тексты.

Рассмотрим теперь нарративные тексты с точки зрения качества воспроизведения в них событий из жизни поминаемого святого или из истории (скажем, двунадесятого) праздника.

Прежде всего, как мы видели, – ср. выше [4], – бывают такие нарративные песнопения или фрагменты в них, когда употреблением лексики конкретно-предметной семантики на определенный житийный эпизод указано вполне точно. Например, в [13] говорится о том, что у Мины были выколоты глаза (Законъı извѣщаıа свѣтозарнъı беззаконьно ти очи изводенѣ, мина...), а в [14] о том, что ему был урезан язык (ıави сѧ ıазъıкъ твои огнемъ дхвнмь, премоудре, изоострене внегда оурѣзаемъ...). В [15] упоминается о том, что Ермогену были отсечены ноги (Велию моукоу тьрпѧ нозѣ осѣкаемѣ ıермогенъ...), а в [19] о том, что он, вскоре за обращением, был рукоположен во епископа (...соудомь бııемь сщниıа стлска свѣтъ въсприимаıетъ...). В [22] и [23] аллюзируется история обретения мощей свв. мучеников: Максимин-царь приказал вложить их телеса в железный ковчег, который чудесным образом доплыл до Византия (...телеса же мчнкъ въ поучиноу въмѣтаема направлѧıеши на тихое оустрьмление гроба...; Телеса ваша, непобѣдимии мчци, глоубина невредима соуши предасть...). В песнопениях иногда даже воспроизводятся целые монологи святых, причем в полном согласии с их агиографией. Ср. [18]:

«Что въсоуе матеши см», въпиıахоу
въкоупѣ соудии безаконьномоу
мч҃ци, «силоу подаıа престоить намъ
единъ съı въ крѣпости непобѣдимъ
съı за ньже казни прѣтьрпѣваемъ
тврьдъıа».

Впрочем, хотя последование св. Мине и его сострадальцам обнаруживает хорошее знание автором стихир и тропарей (св. Иосифом Гимнографом, ок. 810–886)[1] подробного жития святых, все же по законам жанра довольно часто встречаются суммарные описания их подвигов или общие оценки, которые невозможно точно соотнести с каким-либо определенным фактом. Например, седален [1] (л. 63v, 3–11) состоит из подобного абстрактно-обобщенного текста:

Мина дивнъıи, славнъıи ермогенъ,
всечстьнаıа вьрста, тр҃оца много-
божное шатание моужьскъı попралъ
есть и свьршивше сщ҃ное течение
побѣднъıа приıатъ съ нбсе вѣнца
силою дх҃овною.

Конечно, Мина и Ермоген отреклись от языческого многобожия, этим совершили свой «священный путь» и, по трафаретному выражению, в награду получили небесные венцы, но все эти номинации все же слишком общи, чтобы прямо указать на определенный факт из их жития. Так, Мина отказался почитать, по минее Димитрия Ростовского, «царскым боги», во-первых, когда его до своего обращения мучил епарх Ермоген; во-вторых, он, уже вместе с Ермогеном, отвергся «мерзскихъ богωвъ» перед царем Максимином; наконец, в-третьих, от идолопоклонения отказался и напоследок присоединивший Евграф. Седален же явно суммирует эти (и другие) эпизоды противостояния начальных христианских мучеников (а мученичество Мины приходится на 313 г.) еще сильному многобожию язычников.

К обобщенно-абстрактным фрагментам нарративного текста мы относим также похвалы типа: доблии моученици [2], велии и вельмоудрии [7], непобѣдимии [23], еоуграфе моудре [28], мина богомоудре [30]; или же хулительные атрибуты язычников: соуемоудръıи [30], лютое изволение [31], соудиıа безоумнъıи (там же). К ним же надо, очевидно, отнести и те loci communes, которые сложились в гимнографическом жанре и которые песнописцы прилагали ко многим мученикам (или, напротив, мучителям): бесконьчноую жизнь, мч҃нци, приıасте [6]; главоу мч҃тлвоу скроушаеши вражию [10]; побѣднъıми вѣнци оувѧзали см есте [24]; оу престола бж҃иıа престоıаще [24]; на невечернии свѣтъ прешелъ еси [28]; тѣло и дш҃ю принесли есте творцю всѣхъ [36] и т.д. Удивляться обилию в гимнографии Мины подобных общих мест не приходится:

[1] Иосиф Гимнограф – самый плодовитый из греч. песнописцев. В 9-й песне канона в «акростихиде» действительно представлено имя Иосифа.

составитель последования Иосиф, которому традиция усвояет более 1000 (!) канонов, является изобретателем множества постоянных эпитетов и прославляющих/осуждающих трафаретных оборотов.

Иногда — все же сравнительно редко! — из общих мест может состоять песнопение целиком. Ср. л. 64г, 12—18 [5]:

вѣнци славнꙑми оукрашени и оу
прест҃ола б҃жиа престоıаще и б҃жıа свѣта
исполнени любовию свѣтоносивоую
памѧть вашю свѣршаюшаıа ѡмраченнıа
стра҃с, м҃чнци, избавите.

Итак, предпримем поляризацию видов нарративного текста по качеству воспроизведения в нем событий. Различаются *конкретно-предметные* повествования и *абстрактно-обобщенные*. Степени же конкретности/абстрактности бывают разными, и подходить к этим понятиям допустимо лишь с релятивными критериями, но не с абсолютными.

Подобно разделению видов адресации, противопоставление способов сообщения информации в нарративных стихирах и тропарях потребовалось опять-таки для определения — теперь окончательно — непосредственного предмета анализа в настоящей главе.

Хотя, казалось бы, полярность конкретности/абстрактности не допускает подключения третьего члена, все же, мы думаем, есть и *третий* вид нарративных гимнографических текстов. Вот он-то и станет рассматриваться в дальнейшем.

Упомянутый (пока без уточнения) вид нарративного текста мы хотели бы рассмотреть, следуя путем от частного к общему, — т.е. сначала мы обратимся к конкретному материалу, а затем приступим к генерализации. Ниже помещается одна из стихир ([3]): по способу изложения житийных событий она явно отличается от уже приведенной выше другой стихиры ([4]), — в этом легко убедиться, предприняв простейшее сравнение.

Для дальнейшего нам потребуется греческий текст [1].

Поскольку греческая стихира первична (перевод осуществлялся с греческого, а не наоборот), мы первым даем текст на греческом языке, причем он печатается с графическим показом стихометрии (в строфе оказалось шесть строк-стихов). Для удобства последующих отсылок все полнозначные слова, включая имена собственные, пронумерованы цифрами в круглых скобках, причем номер ставится, без учета предлогов и артиклей, непосредственно перед лексической основой.

Под каждой из шести греческих строк помещен тот фрагмент славянской стихиры (63v, 21—24—64г, 1—4; [3]), который точно соответствует греческому стиху. Поскольку перевод был выполнен по по-

[1] Пользуемся обиходным изданием [5].

словному принципу, каждое греческое слово оказалось соотнесенным со славянским, поэтому нумерация греческих полнозначных лексем вполне применима и к славянской лексике. Что же касается стихометрии, то при пословном переводе она, естественно, не возникает автоматически; во всяком случае, ритмическая организация славянского текста, в отличие от греческого, безусловно не ощущается.

(1) Καλλικέλαδον (2) ὄρνιν σε πρὸς τὸ (3) ἄλσος (4) φωνήσαντα
Добропѣванноую птицю тѧ въ лѣсѣ глашающю
(5) τῶν ἀγόνων (6) ἔνδοξε καὶ πρὸς (7) μίμησιν
подвизании славьнии на подобие
τὸν (8) Ἑρμογένην (9) ἑλκύσαντα (10) Μηνᾶ καὶ τὸν (11) Εὔγραφον
ермогена привлекъша минοу и εоуграфа
καὶ σὺν τούτοις τοῦ (12) ἐχθροῦ (13) διαδράντα τὰ (14) θήρατρα
и съ тѣма вражиꙗ преторгъша оуловлениꙗ
τὰ (15) πολύπλοκα καὶ (16) πετάσαντα (17) θείας πρὸς (18) ἐπαύλεις
многосъплетенꙑꙗ и възлетевша въ бж҃ствьнꙑꙗ дворꙑ
(19) καλιάς τε (20) οὐρανίους (21) μεγαλοφώνως (22) γεραίρομεν.
и въ коуча нб҃снꙑꙗ вельгласно славим.

Чтобы выполнить перевод стихиры на современный русский язык, нам пришлось перекроить ее синтаксис. Соответственно нумерация полнозначных слов оказалась теперь перемешанной. Ниже синтагмы русского перевода графически расположены так, что видна синтаксическая структура всего песнопения:

(21) Громогласно (22) прославляем тебя,
(1) сладкопевчую (2) птицу, о (10) Мина,
во (3) рощу (5) подвигов, о (6) славный,
(4) призывавшего, и к (7) подражанию
(9) приманившего (8) Ермогена с (11) Евграфом, и
вместе с ними (13) разорвавшего (14) сети (12) вражии
(15) многосплетенные, и (16) возлетевшего в
(17) божественные (18) дворы, во (19) домы (20) небесные.

Сопоставление славянского текста с греческим показывает, что первый несколько испорчен. В частности, в нем не воспроизведены формы греческого вокатива: ἔνδοξε Μηνᾶ (6; 10) передано не как **славне мино**, а как **славьнии минοу**, т.е. если бы под руками не было греческого оригинала, то можно было бы подумать, что некая, ближе не известная, птица призывает и привлекает всех троих: Ермогена, Мину и Евграфа. В оригинале же вокатив недвусмысленно показывает, что «некая птица» – это сам Мина, который увлекает за собой двух других мучеников Ермогена и Евграфа, которые подражали ему. Такой порядок как раз хорошо согласуется с житием. Перед нами не исходное состояние, а явная порча славянского текста: во-первых, греческий вокатив отчетливо противопоставлен аккузативу (τὸν Μηνᾶν), так что переводчик едва ли мог перепутать два падежа; во-вторых, форма звательного падежа от имени святого – **мино** – в последовании пред-

ставлена ([30]), и если она и заменяется другой падежной формой, то только и исключительно именительным падежом, причем часто в сопровождении прилагательного в вокативе — мина дивно [10]; мина богомоудре [30], но не в винительном.

Из всех трех текстов – греческого, славянского и русского – видно, что в стихире содержатся предикации, сопряженные, казалось бы, не с житием святого человека, а с поведением пернатого существа.

Соответствующее ключевое слово — ὄρνις -- означает, с одной стороны, просто обычную птицу, но, с другой, также и птицу-предсказательницу. Действительно, имя ὄρνις происходит от глагола ὄρνυμι, интранзитив которого означает «быстро (и беспорядочно) двигаться, перемещаться в пространстве», а по полету птиц античные греки, как известно, гадали, так что второе со-значение является мотивированным.

Кроме того, ὄρνις – это двуродовое существительное, и в стихире оно употреблено в мужском роде, отчего его отнесение к человеку мужского пола облегчено еще и грамматическим согласованием.

Итак, «прославляем тебя, о Мина, птицу...». Следовательно, в стихире Мина – это птица. Не сказано: *словно* птица. В таком случае мы наблюдали бы риторический прием *простого* сравнения. Поскольку сравнительный союз пропущен, т.е. поскольку перед нами сокращенное сравнение, по внешнему (грамматическому) виду совпадающее с номинацией-отождествлением, в стихире употреблен образно-поэтический прием *метафоры*. Метафора же, по определению, – это троп, который покоится на выявленном сходстве двух сближенных явлений или понятий. Выявление сходства и сближение явлений в личностной метафоре – в отличие от общеязыковой и обычно стершейся – остается за творцом поэтического текста. Итак, Иосиф Гимнограф назвал св. мученика Мину – птицей.

Можно предположить, что подсказкой для выбора сравнения Иосифу послужил постоянный эпитет святого – Καλλικέλαδος, – который, между прочим, без перевода удержан в его именовании в современном месяцеслове Русской Православной Церкви (Мина Калликелад: память под 10 декабря, обретение мощей под 17 февраля). Καλλικέλαδος — вполне прозрачное словосложение, оно означает: красиво поющий. Эпитет этот приложим к любому пению – как человека, так и птицы.

Заметим попутно, что лексема добропѣванъıи, соответствующая Καλλικέλαδος в рассматриваемой нами стихире, представляет собой hарах legomenon: ни у Срезневского, ни в других словарях древнерусского языка (учитывающих славянскую гимнографию) ее нет. Καλλικέλαδος обычно имеет не отглагольные, а отыменные соответствия: добропѣснъıи, добропѣсньнъıи или добропѣснивъıи.

Таким образом, св. Мина – это «добропеванная», сладкопевчая птица.

Затем в стихире об этой птице (по-гречески здесь мужской род) сказано: πρὸς τὸ ἄλσος φωνήσαντα «в рощу призывавшего». Как лексема

птица не передает мистических ассоциаций слова ὄρνις, так и лексемы *лѣсъ* или *роща* не являются точными соответствиями греч. ἄλσος, имеющего также соотнесенность с античной мифологией. Ἄλσος – это не только обычные *лесок* или *рощица*, а в первую очередь *священная роща*, причем отсюда далее и просто *святилище*. Следовательно, как Мина – не простая, а вещая птица, так и призывает он не в заурядный лесок, где обитают такие же пернатые, а в священную рощу, обиталище божества.

Глагол (4) φωνέω (от имени φωνή «голос, зов») точно соответствует глаголам глашати или *призывать*, соотнесенным с гласъ или с *зов*.

Далее в стихире говорится: τὸν Ἑρμογένην ἑλκύσαντα... «приманившего Ермогена и Евграфа»... Глагол (9) ἑλκύω «тянуть, тащить; привлекать» не имеет в отличие от φωνέω «фонетических», т.е. звуковых, ассоциаций, и в славянском переводе употреблен как раз нейтральный глагол привлекати. В русском же переводе, ради сохранения «птице-певческих» ассоциаций, мы решились на использование более экспрессивного глагола *приманивать*.

Сладкогласная птица, как известно из опыта, действительно способна вести за собой. Скажем, майский соловей, перелетая с места на место, удаляется от слушателя, а зачарованный ценитель следует за ним, желая услышать все новые и новые коленца. Следовательно, когда в стихире мы слышим о прекрасно поющей птице, которая призывает и приманивает, перед внутренним взором слушателя встает вполне отчетливый зримый образ. Такова первая метафорическая предикация.

Переходим ко второй: διαδράντα τὰ θύρατρα, «разорвавшего сети». (14) θύρατρον – это, собственно, любое орудие охоты на зверей или птиц, любая ловушка. Соответственно в славянском тексте θύρατρα и переведено как оуловлєниꙗ. Однако поскольку к θύρατρα прибавлено прилагательное (15) πολύπλοκα – многосъплєтєннъıꙗ, существительное допустимо конкретизировать, что и сделано в русском переводе, где употреблена лексема *сети*.

Итак, метафора продолжает развертываться. Люди, как известно, искони ловят свободных, диких птиц. Так и Мина-птица попадается в расставленные силки. Но все же он не попадает в руки охотников, потому что вместе со своими сострадальцами разрывает сети. Усилие, надо думать, потребовалось чрезвычайное, потому что сети были «многосплетенные», т.е. многослойные и соответственно крепкие.

Рассмотрим, наконец, третью, и последнюю, метафорическую предикацию.

Мину-птицу в стихире похваляют как πετάσαντα πρὸς καλιάς οὐρανίους, «возлетевшего в домы небесные». Употребленный здесь глагол (16) πέτομαι называет ту способность перемещаться, которая свойственна исключительно пернатым, – человек летать не умеет. Что же касается лексемы (19) καλία, то она обобщенно означает любое *жилище*, но конкретно-избирательно может означать также и птичье *гнездо*.

Примечательно, что такой же многозначностью обладает и славянское слово кѹча. В русском же переводе пришлось с сожалением отказаться от тематического слова *гнездо*, потому что оно, на наш взгляд, не сочетается с прилагательным *небесный*.

Следовательно, в песнопении содержится и еще один – третий по счету – зримо-образный смысл. Освободившись от силка, птица стремится найти себе убежище в родном гнезде, где ее не подстерегает никакая опасность. Оставив на земле разорванные сети, птица стихиры высоко взлетает, потому что гнезда устраиваются на деревьях как можно выше.

Если теперь подытожить все сказанное, то в стихире говорится:

— о (2) птице;
— причем о птице (1) сладкопевчей;
— которая (4) призывает в (3) рощу;
— которая (9) приманила Ермогена и Евграфа;
— которая (13) разорвала (14) сети охотников;
— причем сети были очень (15) крепкие;
— которая, наконец, (16) возлетела в (19) гнездо.

Казалось бы, таким образом, предметом описания в стихире являются действия пернатого существа. Об этом свидетельствует, кстати, тематически выдержанная «орнитологическая» лексика – выше мы указали по крайней мере десять слов из этой тематической сферы.

Чтобы развеять эту видимость и, видимо, чтобы предупредить, пусть маловероятную, ошибку самого недогадливого слушателя или читателя, гимнограф употребляет, однако, наряду с говорящими сами за себя именами собственными еще и недвусмысленную апеллятивную лексику христианской тематической сферы.

Так, «добропеванная птица» призывает не просто в рощу, а в рощу (5) подвигов – τῶν ἀγόνων. Лексема ἀγών, ἀγωνία, означавшая некогда любую борьбу, в том числе и спортивную, ко времени написания канонов уже получила христианскую специализацию и стала означать подвиги, подвижничество верующего и, еще более избирательно, крайний вид подвижничества – мученичество.

Отчетливую христианскую окраску в эпоху Иосифа получило и другое специализированное слово – (7) μίμησις. Целью христианской жизни является как раз подражание, уподобление святым; отсюда славянская лексема подобие – особенно в производных *преподобный*, *сподобиться* – также получила специализацию.

Наконец, третьим специализированным словом является (12) ἐχθρός – не любой враг и противник, а супостат рода человеческого, диавол.

Указанная лексика, вкупе с именами собственными, образует как бы вешки, или красные флажки, или метки, которые лишают метафору ее, так сказать, чистоты, гомогенности и связывают иносказательное содержание с прямым, житийным.

Обратимся напоследок к самой важной черте любой метафоры — к основаниям для сравнения.

В славянском Прологе под 10 декабря — а он полностью совпадает с синоксарем греческой обиходной минеи[1] — говорится, что св. Мина по образованию своему и по своим талантам был выдающимся ритором: **нбо изоувѣдѣвъ баше всѧкоую премоудрость, и къ витинискимъ дерзаше словесемъ. Во афинѣхъ бо множаншаѧ прошедъ, и отнюдь бл҃гоѧзычие навыкъ: афиннанинъ сыи родомъ.** Об этом же сообщает Димитрий Ростовский[2]: Мина был родом афинянин, муж благоразумен, в еллинской премудрости искусен и ритор добр. Ему не раз и не два приходилось прибегать к красноречию, и он всякий раз добивался успеха. Так, когда, исполняя поручение царя Максимина, он прибыл в Александрию, чтобы утишить мятеж, ему не пришлось прибегать к военной силе, потому что он успокоил волнение силой слова. Когда же Мина объявил о своей вере во Христа и Максимин послал Ермогена, «епарха градскаго», чтобы взять его, то Мине, произнесшему перед епархом целых три проповеди (все они воспроизведены у Метафраста и сохранены у Димитрия), удается в конце концов переубедить закоренелого язычника, причем Ермоген вскоре за свою ревность был поставлен даже епископом Александрии. Отсюда за Миной закрепилось прозвище, которое Димитрий передает как Сладкоглаголивый. Кроме того, Мине красноречием удалось обратить ко Христу и Евграфа, который был **«въ еллинстѣи премоудрости искоусенъ, бывый иногда единъ от писателей»**. Одного лишь царя Максимина, пришедшего самолично в Александрию с десятью тысячами воинства, не удалось переубедить Мине, но только потому, что Максимин был прямым воплощением врага (ἐχθρός), самого́ сатаны.

Св. Мина похож на других мучеников тем, что он, не отрекаясь от Христа, претерпел всевозможные казни и был усечен мечом. Но у него есть и индивидуальная, отличительная, может быть, и достоверная исторически черта: он замечательно красноречив. Вот и основание для метафоризации: сладко говорящий ритор, способный завораживать, увещевать и обращать слушателей, скрытым уподоблением отождествляется со сладко поющей птицей, которой также дано увлекать и вести за собой.

По аналогии можно истолковать и две другие метафорические предикации. Мучители всячески терзают Мину: отсекают у него стопы ног; урезают язык; выкалывают глаза; подвешивают, привязав большой камень, за руки и т.д. Бьющаяся в силках птица, ломающая себе крылья, возможно, также обливается кровью и испытывает сходные страдания. Наконец, зримым знаком того, что Мина действительно «возлетел в небесные жилища», служат его мощи, которые Максимин положил в железный ковчег и бросил в море и которые тем не менее

[1] См. [5].
[2] См. [10].

(примечательно у Димитрия: «аки крилата птица летоущи») доплыли до Визáнтия-Константинополя, где и были обретены через пять с половиной веков, при императоре Василии Македоняне. Хронологически возможно, что Иосиф Гимнограф (ок. 810–886) был даже очевидцем обретения мощей.

Получается, что подобно рассмотренной выше нарративной стихире [4], в которой прямо воспроизводится житие, стихира, содержащая развернутую метафору, также нацелена на оживление в памяти молящихся некоторых событий из того же жития. В общем это так, и по этой причине мы заранее (см. выше) включили метафорические тексты в число нарративных и противопоставили их вокативным и аутоадресованным.

Тем не менее по своей природе метафорические нарративные тексты богаче: непосредственная объективная, событийная информация вызывается через соотнесенные с нею динамичные зримые образы, которые не только насыщены эстетически, но еще и переживаются, т.е. несут эмоциональную информационную нагрузку[1]. Отсюда метафорические тексты по способу их адресации можно было бы назвать имагинарными. Следовательно, среди нарративных песнопений, на двух разных основаниях классификации, можно выделить четыре вида текстов: безóбразные и имагинарные; конкретные и абстрактные. Эти выводы совмещаются между собой.

Св. Мина, конечно, человек, а не птица, но если все-таки его уподобить птице, то, во-первых, обнаруживается способ повторить житие (но не путем сухого пересказа), а во-вторых, создается не только зримо-яркий, но еще и чувственно ощутимый образ.

Короче говоря, возникает то неуловимое (но реальное) качество содержания, которое называется *поэзией смысла*.

Литература

1. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. Труд ординарного академика И.В. Ягича. СПб., 1886.

2. Prodromos. Teilabdruck aus: Служебная минея за декабрь в церковнославянском переводе по русским рукописям XII–XIII вв. Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts. Kirchenslavischer und griechischer Text. Übersetzung. Herausgegeben von Hans Rothe und E.M. Vereščagin. Köln, Wien, 1992.

3. Служебная минея за декабрь в церковнославянском переводе по русским рукописям XII–XIII вв. Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts. Facsimile der Handschriften CGADA f. 381 Nr. 96 und 97. Herausgegeben von Hans Rothe und E.M. Vereščagin. Köln, Weimar, Wien, 1993.

4. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.

[1] Хорошее обобщение проблематики и литературы вопроса см. в [11].

5. Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, т. Β'. Ἐν Ρώμῃ, 1889.

6. *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg, Basel, Wien, 1978.

7. Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993.

8. *Верещагин Е.М.* Один случай семантико-поведенческой парадигмы: ἐλέγχειν и обличати // Филологический сборник (к 100-летию со дня рождения акад. В.В. Виноградова). М., 1995.

9. A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford, 1976.

10. **Книга житїи стыхъ. На три мца вторыѧ, еже есть: Декемврїй, Іаннуарїй и Февруарїй. Москва, аѱнѳ** [1759].

11. *Арутюнова Н.Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990.

Часть IV

Лингвокультурная и эдиционная традиция

Глава 17

РОЛЬ СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТВОРЕНИЙ В ИКОНОФИЛЬСКОЙ ПОЛЕМИКЕ ПЕРВОУЧИТЕЛЯ КИРИЛЛА

Согласно Пространному житию (пользуемся изданием [1] с учетом материалов П.А. Лаврова [2]), первоучитель славян по крайней мере дважды вступал в полемику, чтобы отстоять иконопочитание. Сначала он опроверг иконоборческого экс-патриарха Иоанна VII Грамматика, а потом отклонил доводы хазарских иудеев, — в обоих случаях оппоненты отождествляли иконы с идолами.

Примечательно, что в диспутах Кирилл Философ прибегает, наряду с богословскими, к лингвистическим, филологическим аргументам, а правильно понять его филологическую позицию нам важно, например, для адекватной оценки переводческой практики солунской двоицы.

Обратим также внимание на то, что оба диспута вокруг почитания образов изложены предельно кратко, и отсюда не всегда видна глубина выводов[1].

Короче говоря, пожалуй, есть нужда в том, чтобы заново присмотреться к иконофильству славянского просветителя.

* * *

Силой сведенный с патриаршего престола, отнюдь не переубежденный, Иоанн Грамматик был во всем достойным противником молодого Философа — ведь высокую образованность за экс-патриархом признавали даже самые непреклонные его хулители[2]. Безупречные силло-

[1] Так, В. Панцер считает, что для V главы Жития Кирилла, где как раз и воспроизводится диспут с Иоанном, характерна Oberflächlichkeit der Argumentationen [3, S. 72].

[2] Например, во втором Житии Феодора Студита Иоанн Грамматик порицается и так и эдак — он назван пустословом, «сыном земли» (т.е. простолюдином), вышедшим из Ассирии чародеем-леканомантом, «злейшим бесовским орудием», созревшим к погибели «сосудом гнева». Тем не менее признается: ...γραμματικῆς ἐμπειρότατος ὢν ὑπὲρ τοὺς λοιπούς «сведущий более других в грамматике» (4, т. 99, стлб. 277D). В первом Житии о нем же сказано примерно то же самое: «он был силен и искусен в софизмах, сведущ во внешней науке». (Русск. перевод цит. по [5, т. 1, с. 33]). Отдельной монографии, спе-

гизмы Иоанна, а также его совершенные акростихи против «начертаний на стенах и досках» – они дошли до нас, к сожалению, лишь фрагментарно[1] – действительно производят сильное впечатление. И во время диспута с Кириллом маститый старец приводит не легковесные, а как раз самые центральные и глубокие доводы[2]; юный возрастом, но вполне зрелый духом Философ принимает их всерьез и возражает по существу.

Всего бывший патриарх поднимает три проблемы, но здесь мы сможем рассмотреть лишь одну, наиболее важную.

Старьц(ь) же рече: «Б(ог)оу рекшоу къ Моисеоу "Не сътвориши въсакого по(до)биа", како вы, твореще се, кланиаете се?»[3]

Перед нами основной, краеугольный иконоборческий аргумент. Известно, что император Лев V Армянин (813–820) по воцарении поручил комиссии во главе как раз с (единоплеменным ему?) анагностом-чтецом Иоанном, будущим патриархом, подготовить тезаурус цитат из Свщ. Писания и свв. отцов как «за», так и «против» иконопочитания. Иоанн с товарищами за полгода подготовил такой тезаурус, и явно с чужого голоса император заявил на собеседовании с иконофилами (в присутствии патриарха Никифора и монашеского «началовождя» Феодора Студита): «...известный закон, начертанный перстом Божиим и свыше принятый Моисеем, ясно и точно запрещает служить чему-либо рукотворенному, водружать икону и иметь подобие ее, налагая проклятие на тех, кто дерзает делать это; изображать иконы и нарекать их божественным именем – это есть изобретение идольского культа и невежества...» [5, т. 1, с. 33–34].

Если полагать, что собеседование имело место в 814 г., а диспут Кирилла с экс-патриархом состоялся около 850 г., то на протяжении трех с половиной десятилетий Иоанн неколебимо держался крае-

---

циально посвященной жизни и деятельности последнего патриарха-иконоборца, мы не нашли. Тем не менее обстоятельную информацию можно почерпнуть из исследования П. Александера [6], а на русском языке из [7–9]. Специально об Иоанне Грамматике как антагонисте первоучителя Кирилла писали Ф. Дворник, И. Дуйчев и К. Куев [10–12].

[1] Они сохранились в виде выписок в трудах иконопочитателей. Так, акростихи и ямбы Иоанна приведены в «Опровержениях» Феодора Студита (см. [4, т. 99, стлб. 437 и сл.]).

[2] Правда, согласно Кириллову житию, высокоумие ученого не сочеталось у Иоанна со смирением. Ср. его возношение: «Въси по(д)ножиа моего нѣсте до(ст)оинъ».

[3] Выписка произведена по [1, гл. V, с. 92], но с поправкой интерпункции. В указанном издании напечатано: «Б(ог)оу рекшоу Моисеоу 'Не сътвориши въсакого по(до)биа'. Како вы, твореще се, кланиаете се?», т.е. явно единая фраза, содержащая причастный оборот с дательным самостоятельным, оказалась разделенной на две. Мы воспроизводим источник с упрощениями: устраняем всю диакритику, в том числе и титла; восполняемые литеры заключаем в круглые скобки. Устранены также дублетные буквы.

угольного аргумента. Житие Кирилла сообщает, что, выслушав возражения Философа, старец, «противꙋ же симь не могъ о(т)вѣщати, [...] ꙋмльча и посрами се». Неужели юноше, с которым бывший патриарх сначала и не хотел говорить, удалось-таки прѣпрѣть[1] закосневшего в своих взглядах незаурядного человека?

Иоанн Грамматик, задавая свой вопрос, имеет в виду хорошо известное запрещение поклоняться идолам. Оно дважды повторено в Пятикнижии, и в греческом переводе седмидесяти толковников читается так· Οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς. οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσῃς αὐτοῖς (Исход 20,4–5; точно так же: Втор 5,8–9).

В развернутом запрещении употреблено слово, ставшее причиной раздора между двумя партиями, – εἴδωλον/идолъ, однако Иоанн усекает заповедь и пользуется менее жестким термином ὁμοίωμα / подобие. Оба слова в едином контексте (по законам еврейского параллелизма)[2] вступали в отношения взаимозамены, а стало быть, синонимии, означали одно и то же, поэтому, избежав в формулировке нетерпимого, прямого вызова, бывший патриарх все же выставляет против Кирилла тягчайшее обвинение в идолопоклонстве. В абсолютном же, внеконтекстном употреблении идолъ и подобие находятся в отношении вида и рода (подобие включает в себя, наряду с кумирами-идолами, и такие изображения, которые идолами не называются); вот почему Кирилл имел возможность принять ключевой термин. (С правомерностью термина идолъ, как увидим ниже, он никогда бы не согласился.)

Итак, Иоанн спрашивает, почему православные, имея запрещение создавать подобия и покланяться им, все же пишут иконы и почитают их. Возражение Философа строится на утверждении, что иконоборцы неправильно интерпретируют запретительную заповедь.

Философ(ь) же противоу семому о(т)вещa: «Аще би рекль "Не сътвориши никаковаго же подобia", право би прѣль. Нъ рекль е(сть): "не въсакого" сирѣчь "недо(ст)оиное"».

Этими краткими словами, где явно опущены промежуточные звенья доказательства и дан готовый вывод, диспут и ограничивается. Откровенно говоря, уловить полностью мысль Кирилла не очень легко, так что неудивительны такие уничижительные оценки, как: Oberflächlichkeit [5, с. 72], «едино казуистично разбиране на смисъла на думата *въсакаго*» [1, с. 146]. Между тем ни поверхностный полемист, ни казуистичный педант не произвели бы никакого впечатления на такого искушенного человека, каким представляется Иоанн Грамматик.

В Житии мы видим нечто вроде краткого конспекта того, что было

[1] Эту возможность, скажем кстати, до начала прений Иоанн полностью исключал: Насилием(ъ) ме изъгнаше, а не прѣпрѣвше мене; не может(ъ) бо се никтоже противити словесемь моимь.

[2] См. гл. 1.

сказано с двух сторон, но если вопрос Иоанна легко расширить и развернуть (что мы и сделали, сославшись на собеседование 814 г.), то с восполнением позиции Кирилла с помощью иконофильской литературы возникают трудности. Несомненно, что Кириллова мысль обращается в кругу силлогизмов, которые были типичны для всех иконопочитателей, – все они (от Дамаскина и до патриарха Фотия) в обязательном порядке обсуждали приведенные выше запреты Исхода и Второзакония, причем интерпретировали их, как и Кирилл, только в относительном, а не в абсолютном смысле. И тем не менее долго не удавалось напасть на точно совпадающий святоотеческий топос. Совпадающим же мы были готовы посчитать лишь такой логический вывод, который совпадает с Кирилловым не общим результатом, а доводами, филологическим подходом к самой словесной плоти запрета на кумирослужение. Пишущий эти строки предчувствовал, что такой топос найдется, но находка долго не давалась в руки.

Желанный топос все же отыскался – после того, как был обнаружен греческий прототип «Написания о правой вере» – вероисповедного текста, надписанного именем Константина-Кирилла Философа (о чем уже говорилось на с. 91 и сл.). Напомним, что этим прототипом оказалось Credo из пространного сочинения «Apologeticus (pro sacris imaginibus)» Константинопольского патриарха-иконофила Никифора I, того самого, который участвовал в собеседовании с иконоборческим императором Львом Армянином, не принял решений иконоборческого собора 815 г. [16], был сведен с кафедры и отправлен в ссылку.

В церковном сознании (хотя бы первой половины IX в.) Никифор Исповедник и Иоанн Грамматик стали персонификациями-символами противоположных партий. Они были и личными непримиримыми врагами[1].

Находка греческого оригинала заставила нас особенно внимательно прочитать все догматико-полемическое наследие Никифора, связанное с иконоборческой ересью. В том же самом Большом Апологетике (гл. 40) встретился обстоятельный разбор аргумента «Не сотвори себе всякого подобия», и в том числе следующий пассус: Τὸ οὖν προστασσόμενον, ὅτι *Τό δε οὐ ποιήσεις*, δυνάμει πῶς καὶ κατὰ τὸ σιωπώμενον, *ποιήσεις*, ἐστὶ, καὶ προαγγελτικόν ἐστὶ τῶν μελλόντων ποιεῖσθαι προστάττεσθαι· τοιοῦτον γάρ τι ἡμῖν ὁ λόγος ὑπαινίσσεται· ὁ γὰρ λέγων, ὅτι *Τούτων οὐ ποιήσεις ὁμοίωμα*, ἑτέρων τινῶν ποίησιν τῷ λογῷ προανακρούεται [4, т. 100,

[1] Примечательно, что в так называемом полемическом ряду миниатюр знаменитой греческой Хлудовской псалтыри противоборство икономахов и иконофилов воплощено в непримиримой борьбе Никифора и Иоанна. На миниатюре л. 23 об., по мнению Н.П. Кондакова, изображен весь разбойничий собор 815 г., причем Иоанн Грамматик известью замазывает Христов лик; вознесенный над ним Никифор защищает этот лик. Миниатюра л. 51 об. представляет патриарха Никифора попирающим распростертого Иоанна Грамматика, причем Никифор поставлен в параллель с апостолом Петром, а Иоанн – с волхвом Симоном (см. [19]).

стлб. 449A-B], т.е.: *Повеление «Не сотвори такого-то» потенциально и молчаливо содержит повеление «Сотвори» и предуказывает то, что будет повелено сотворить в будущем. Об этом заставляет догадываться самый характер речи. Кто говорит «Не сотвори подобия такого-то», тот имеет в виду изготовление подобий чего-то другого* [18, ч. 2, с. 190].

Легко заметно, что Никифор выражает ту же самую мысль, что и Кирилл, но аргументирует он более развернуто, не пропуская звеньев в доказательстве, и поэтому убеждающая сила опровержения значительно выше. Никифор фактически утверждает, что *запрещение* создавать подобия-идолы имлицитно в себе *повеление* создавать подобия-иконы, т.е., по его мнению, в Пятикнижии запрещаются не вообще подобия, а только подобия определенного вида. Точно так же и Кирилл, поставив знак равенства между «всяким» и «недостойным», провозглашает, что запрещены не все подобия без исключения, а только «недостойные». Стало быть, «достойные» разрешены.

Так подключение конспективно-краткого ответа Кирилла к развернутой аргументации Никифора, в которой разрабатывается совершенно тот же топос, позволяет увидеть и оценить то, что осталось за рамками Пространного жития.

Развивая свою точку зрения, Никифор далее обращается к тем «подобиям», которые оказались не только разрешенными для людей Ветхого Завета, но и прямо предписанными им. Он имеет в виду, во-первых, украшенную херувимами скинию, которую, по внушению Бога, построил сам Моисей, а во-вторых, херувимские и ангельские образы храма царя Соломона.

* * *

К тем же самым ссылкам на ветхозаветную практику прибегает и первоучитель Кирилл, но в диспуте не с Иоанном, а с хазарскими иудеями (гл. X Пространного жития).

Иконоборческая ересь представляла собой учение, сложившееся не без влияния иудейской и мусульманской религий, в которых иконы не употребляются. Поэтому надо было ожидать, что иудеи поднимут вопрос о христианских иконах, что и случилось.

Пакы же въпросише іоүдене: «Како вы, идоломь се кланіающе, творите се б(ог)оү Ѹгаж(д)ающе?»

Опять-таки Кирилловы оппоненты полагают, что все подобия-образы являются идолами.

О(т)вѣща философь: «Прьвѣе се наоүчите раздѣлити имена, что ѥ(сть) икона и что ѥ(сть) идолъ. И тако съматрающе, не постоүпанте на хрістіаны».

Остается еще раз заметить, что многие словесные состязания иkономахов и иконофилов итеративны. Так, уже на собеседовании у императора Льва иконопочитатель Феодор Студит гневно спрашивал нечестивого царя: Μηδ’ αὐτὸ φρίξας τὸ σωτήριον ὄνομα, ἀλλ εἴδωλα [ὢ τῆς τῶν λόγων σκαιότητος!] τὰς θείας καὶ ἱερὰς καλέσας εἰκόνα [4, т. 99, стлб.

177D]. По-русски: «И ты не убоялся самого спасительного имени, а назвал божественные и святые иконы идолами (о невежественное употребление слов!)» [5, т. 1, с. 37][1].

Православная партия вновь и вновь протестовала против отождествления *икон* и *идолов* (и Кирилл, как мы видели, поступал так же), но иконоборцы и иудеи с подобным же постоянством не усматривали между ними никакой разницы. Тогда иконопочитатели стали прибегать к тактике «боя на собственной территории» оппонента.

Патриарх Никифор в своих опровержениях показывает, что даже ветхозаветное человечество, жившее под *законом* (а не по *благодати*, как христиане), правомерно имело подобия-образы, которые ни в коей мере не равнозначны идолам. Аналогично поступал Феодор Студит, да и другие отцы Церкви обоих периодов иконоборческой смуты.

Действительно, в книге Исхода относительно завесы скинии сказано, что она должна быть сделана из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и крученого виссона и что искусною работою должны быть сделаны на ней херувимы [см. Исх 26,31]. Во второй книге Паралипоменон (5,7–8) сообщается, что в построенном царем Соломоном храме имелись скульптуры херувимов, которые распростирали крылья над местом ковчега и крыльями покрывали ковчег и шесты его сверху. Вытканные херувимы и херувимы чеканной работы – это явно образы-подобия, но их все же нельзя отнести к категории идолов. Ссылки на ветхозаветную практику должны были убедить ее приверженцев в том, что и новозаветное человечество может иметь подобия-иконы.

В диспуте с иудеями Кирилл обычно дожидается вопроса, а потом отвечает. Однако, призвав **раздѣлити имена, что є(сть) икона и что - є(сть) идолъ**, он сам задает вопрос, прибегнув к активному наступлению:

[1] И Феодор продолжает: «Откуда и от кого ты научился этому? И кто преподал тебе, что название *иконы* и *идола* есть одно и то же? Так не рассуждал никогда ни один из божественных отцов; кроме того, это не соответствует и самому делу. Ибо как [может быть это], когда они невыразимо много разнятся между собой не только по именованию, но гораздо больше и по сущности их первообразов? Именно, *идол* есть и называется так, когда представляет собою подобие демона или чего-нибудь иного, что постыдно боготворили эллины, т.е. гнуснейшее [подобие] гнуснейшего, негоднейшее негодного. [...] Первообраз же *иконы* достоин почитания [...]. Так и понималось сведущими относительно этого различие имен: *идолом* они называли ложное изображение, *иконой* же – подобие чего-либо истинного». В другом месте он говорит: «Что общего между священными *иконами* и *идолами* демонов?» [5, т. 1, с. 120; 4, т. 99, стлб. 329д]. А еще в другом месте, опровергая еретика, он заключает: «Перестань выставлять против нас слова Писания, относя к изображению Христа то, что сказано против эллинов – относительно идольских изображений. Кто из имеющих ум не сознает различия между *идолом* и *иконой*: одно – тьма, другое – свет; одно – заблуждение, другое свободно от заблуждения; одно – проявление многобожия, другое – яснейшее доказательство домостроительства» [там же, с. 124, стлб. 337а].

Въпрошоу же оубо вы и азъ: «Образъ ли, юже въ горѣ Моиси скинию низнесе, или образъ образа и хоудожьствіемь съдѣла, прикладьнь образъ, клъныи, и оусмы, и срьстими, и херoувімь изредныи? И поніеже то тако сътвори, наречем(ь) ли въ того ради дрѣвоу, и оусмо(м), и срьсте(м) чьсть творите и кланіаете се, а не б(ог)оу давшомоу въ то врѣме таковь образъ? Також(д)е же и о Соломонии цр(ь)кви, поніеже иконѣ херoувім(ь)скые и аггел(ь)скые и ины(х) многы(х) образы имѣаше?»

Эти вопросы имеют риторический смысл. Ясно, что иудеи, знавшие, что ковчег Завета был украшен ангелами, не согласятся признать их изображения *идолами*. Поэтому от не требующих ответов вопросов Кирилл переходит к логическому выводу: «**Такожде и мы, хрістіаны, оугож(д)ьшии б(ого)ви, образы творимь, и симь по(до)бноую въздаваемь почьсть, о(т)дѣліающе доброе о(т) бѣсов(ь)скыи(х) образъ**».

Итак, в обоих случаях полемики относительно различия между двумя видами подобий – *идолов* и *икон* – Кирилл приводит не только свои доводы, но и доводы отцов Церкви, в частности патриарха Никифора (с творениями которого он, несомненно, был знаком, поскольку перевел на славянский Исповедание веры из его Большого Апологетика) и другого вдохновителя партии иконофилов, Феодора Студита.

Первоучитель не только не скрывал своей начитанности, но, вероятно, гордился ею. Во всяком случае, когда собеседования заканчивались, слушатели сознавали, откуда проистекает премудрость Философа, – она бралась из различных книг: «**Въсе кнігы навыкъ, въсе еси по чиноу гл(агол)аль, до сыти въсѣх(ь) ны наслаж(д)ь медоточныи(х) словесь о(т) с(вя)тыи(х) кнігь**». Конечно, прежде всего имеются в виду книги Свщ. Писания, но явно не только они; Философ был начитан и в патристических писаниях.

В свете изложенного можно заключить, что Кирилл Философ по праву должен войти в число свв. отцов-иконофилов православия середины IX в. Он, несомненно, был первым проводником святоотеческой (патристической) традиции на слав. почве, первым славянским богословом и апологетом. И второй вывод: чтобы правильно оценить его догматику и, в частности, его роль в отстаивании иконопочитания, необходимо постепенно выявлять и устанавливать в его наследии топосы, совпадающие с суждениями других ученых и полемистов, – лишь тогда раскроется их истинная глубина.

Рассмотренная выше проблема – определенная зависимость Кирилла от предшественников – имеет и другое измерение, а именно: воздействие богословствования Кирилла, в том числе и иконофильского, на последующих славянских апологетов и проповедников. Этому дальнейшему вопросу посвящена следующая глава.

Литература

1. *Климент Охридски*. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ангелов и Х. Кодов. София, 1973.

2. *Лавров П.А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930.

3. *Panzer B.* Die Disputationen in der aksl. Vita Constantini // Zeitschrift für slavische Philologie, 1968, № 1.

4. Ed. J.P. Migne. Patrologia Graeca. Paris, 1857–66.

5. Творения преп. отца нашего и исповедника Феодора Студита в русском переводе. Т. 1–2. СПб., 1907–1908.

6. *Alexander P.J.* The Patriarch Nicephorus. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958.

7. *Успенский Ф.И.* Патриарх Иоанн VII Грамматик и русь-дромиты у Симеона Магистра // Журнал Министерства Народного Просвещения, ч. 267. СПб., 1890.

8. *Доброклонский А.П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Ч. I–II. Одесса, 1913–1914.

9. *Липшиц Е.Э.* Очерки истории византийского общества и культуры VIII – первой половины IX в. М.; Л., 1961.

10. *Dvornik F.* Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933.

11. *Dujčev I.* Constantino Filosofo-Cirillo e Giovanni VII Grammatico // Зборник радова Византолошког института. XII. Београд, 1970.

12. *Куев К.* Към въпроса за Кириловото простанно житие като исторически паметник // Хиляда и сто години славянска писменост. 863–1963. Сборник в чест на Кирил и Методий. София, 1963.

13. *Alexander P.J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers, № 7. Cambridge, Mass., 1953.

14. *Верещагин Е.М.* Терминотворчество Кирилла и Мефодия // Вопросы языкознания, 1988, № 2.

15. Творения свв. отцев в русском переводе. Творения св. отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Т. 65, ч. 1. Сергиев Посад, 1904; Т. 67, ч. 2. Сергиев Посад, 1907.

16. *Щепкина М.В.* Миниатюры Хлудовской псалтыри. М., 1977.

Глава 18

ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРЕКЛИЧКА МЕЖДУ КОНСТАНТИНОМ-КИРИЛЛОМ И ИОСИФОМ ВОЛОЦКИМ (В АПОЛОГЕТИКЕ ИКОНОПОЧИТАНИЯ)

В Житии и пребывании вкратце преподобнаго отца нашего игумена Иосифа града Волокаламьскаго, среди прочих духовных подвигов прославленного святого, дана и такая общая оценка: «Божиих врагов жидовина Схариа учеников новгородских еретиков потребитель» [1, с. 192]. Успешная антиеретическая деятельность Иосифа, причем в тесной связи с богословствованием, подчеркнута также в ныне употребительном тропаре преподобному: «...разсꙋжденїѧ свѣтильника все вѣрнїи сошедшесѧ восхвалимъ, кротости ꙋчителѧ, и ересей посрамителѧ...»

И действительно, начиная с первого письменного документа, в котором волоколамский игумен заявлял о своей открытой борьбе с новгородско-московской ересью, – имеется в виду его Послание к Нифонту, епископу Суздальскому (1493), – Иосиф в своих «тетратках» постоянно и неотступно выступает как апологет православия. Что же касается опасности лжеучения, то его размах к указанному времени уже оказался огромным; в упомянутом послании говорится: «Отступиша убо мнози от православныя и непорочныя Христовы веры и жидовствуют втайне. Иже прежде ниже слухом слышася в нашей земли ересь, отнели же восиа православиа солнце, ныне и в домех, и на путех, и на тръжищих иноци и мирьстии и вси сомнятся, вси о вере пытают, и не от пророк, ни от апостол, ниже от святых отець, но от еретиков и от отступников Христовых, [...] и с ними дружатся, и пиют, и ядять [...] и от самаго того сатанина сосуда и диаволова, митрополита (имеется в виду митр. Зосима. – *Е.В.*), не выходят и спят у него...» [2, с. 162].

Среди, выражаясь по-современному, тезисов, отстаивавшихся лжеучителями, особое место занимает их иконоборчество, вообще борьба со священными изображениями. Сам Иосиф Волоцкий так писал об этом: «иже мудръствующеи жидовьскаа» [2, с. 169] прямо приступили к уничтожению священных изображений, «въ скверныа мѣста мещуще честныа кресты и божественныа иконы, и прочаа божественыа и освященыа вещи» («Просветитель» [3], слово 6-е)

В знаменитом «Письме о нелюбках» иноков Кириллова и Иосифова монастырей свидетельствуется, что один из постриженников Иосифа,

инок-князь Дионисий (Звенигородский), вместе с прилучившимся мирским священником видел немыслимое кощунство: «Да в те жь времена старцы Звенигородцкой князь Деонисей да Нил Полев, Иосифовы постриженики, жили в пустынях на Белеозере, близко Кирилова монастыря. И старец князь Деонисей Звенигородцкой прииде к пустыннику и узре у него крест *под постелею*, и прилучился в та времена с ним священник мирской» [2, с. 367–368].

Сообразно с местом иконоборчества в новгородско-московском лжеучении и в «Просветителе» Иосифа Волоцкого, в этом первом на русской почве научном своде православного богословия, вопросы утверждения иконопочтания играют выдающуюся роль. Им посвящены пространные 6-е и 7-е слова книги.

Ниже постараемся показать один из источников иконофильской аргументации, содержащийся в ней.

* * *

В предыдущей главе говорилось о том, что Константин-Кирилл по крайней мере дважды вступал в полемику, чтобы отстоять иконопочитание. Имеется в виду диспут с Иоанном Грамматиком, а также собеседование с хазарскими иудеями.

Бросается в глаза, что аргументы экс-патриарха, хазар и новгородско-московских жидовствующих точно совпали между собой.

Все они единогласно ссылались на известную заповедь из декалога (Исх 20,4–5,20; Втор 5,8–9): *ло-та*^{a}*се(х) леха фесел в*^{e}*-хол т*^{e}*муна(х)*[1], *Не делай себе изваяния* (*фесел* «языческий идол», от глагола *фасал* «высекать, отсекать») *и никакого изображения* (*т*^{e}*муна(х)* «картина, фигура, подобие»).

Все они, буквально в один голос, ставили знак равенства между *иконами* и *идолами*: Иоанн Грамматик прямо обвинил христиан-иконопочитателей в идолопоклонстве вследствие нарушения Моисеева запрета; жидовствующие аналогично утверждали, что «не подобаеть рукотворению покланятися, и яко Богу къ Моисею глаголющу: "да не сътвориши себѣ всякого подобиа", такожде: "да не сътворите собѣ богъ сребрянъ и богъ златъ", и: "изваавому и истуканому да не поклонишися", и како Богу отрекшу, вы ж творите многа подобиа, и покланаетеся и служите имъ» [3, слово 6-е].

Следовательно, Кирилл Философ и Иосиф Волоколамский столкнулись с одним и тем же (и даже почти одинаково выраженным) еретическим мнением.

Примечательно, что и в апологетической полемике они придерживаются близких тактик и пользуются совпадающими аргументами.

Так, они оба обращают внимание приверженцев иудейской точки зрения на то, что ветхозаветный запрет не является абсолютным. Из

[1] Немного упрощенная транслитерация Ф.Л. Шапиро.

него были исключены священные предметы и изображения, сопряженные со скинией, что было приемлемо для иудейско-законнического мышления. Им в скинии и в реальности поклонялись.

Кирилл указывал Иоанну Грамматику на присутствующие в Ветхом Завете достойные изображения, да и в Хазарии он, как сказано выше, прибегал к тактике «боя на собственной территории» оппонентов.

Иосиф в своих «тетратках» — во всем точно так же — в качестве первообраза, или прообраза, иконы приводит Моисееву скинию:

Въ ветхомъ законѣ Моисею повелѣ Богъ скинию сътворити, скиниа же ничтоже ино бысть, токмо церкви, глагола бо къ нему Богъ: «Виждь, да сътвориши ми по всему, елика покажу тебѣ на горѣ прикладѣ граду, и прикладъ съсудъ его всѣхъ» (слово 6-е).

Параллелизм священных предметов скинии и христианских икон подчеркнут в «Просветителе» с предельной ясностью:

Яко бо имѣаше Давыдъ въ своей церкви, подобно тому и мы имѣемъ в церквахъ. Он бо имѣаше херувимы отъ злата извааны и от древа, мы же имѣемъ честныя кресты и святыя иконы, от злата и сребра и от древа извааны (там же).

Подобно Кириллу, преп. Иосиф также ссылается на храм Соломона:

Соломанъ създа церковь по Божественному повелѣнию: глаголеть бо Давыду Богъ, яко Соломанъ съзиждеть дом имени моему.

Соответственно, согласно Иосифу, если Моисей и Давид (т. е. самые авторитетные ветхозаветные «начаповожди»: законодатель и царь-пророк) поклонялись скинии, тем самым они поклонялись (в прообразовательном смысле) и Церкви, — «поклоняхуся церкви, церковь же бяше тогда скиниа». Последующие пророки (Иона, Даниил, Ездра) уже непосредственно поклонялись «иже отъ Соломана създанѣи церкви» (слово 6-е).

Итак, мы видим полную близость тактики опровержения икономахов у Кирилла и у Иосифа. Может быть, перед нами следствие того, что оба просто примыкали к широко ходившей аргументации? Рассмотренная апологетическая тактика — ссылка на священные изображения в Пятикнижии Моисея — на самом деле ко времени Иосифа Волоцкого стала общим местом.

Тем не менее еще одна, другая, тактика защиты иконопочитания, равно характерная как для Кирилла, так и для Иосифа, — к ней и переходим — изложена у Иосифа таким образом, что возможность спонтанной параллельной аргументации придется исключить. Текстологически устанавливается, что Иосиф был знаком с Пространным житием Кирилла и черпал из него, включив в «Просветитель» точную выписку из этого источника.

Раньше (на с. 212) мы подробно воспроизвели доводы Кирилла против включения в число запрещаемых «подобiи»-ὁμοίωματα икон, которые, по его мнению, разрешены. Первоучитель тонким (и, несомненно, правомерным) анализом вскрывает радикальную ошибку иконоборцев (может быть, и ненамеренную) в интерпретации запрета Декалога.

Философ(ъ) же противоу семоу о(т)веща: «Аще би рекль "Не сътвориши никаковаго же подобіа", право би прѣль. Нъ рекль е(сть): "не въсакаго", сирѣчь "недо(ст)онное"». После этих слов Иоанн усрамился и, не найдя возражений, **«оумльча»**.

Текстологически точь-в-точь – теми же самыми словами! – выражает идентичную мысль и Иосиф Волоцкий:

Аще рекль бы «Не сътвориши некоего подобия», то праве бы глаголалъ. Но рекль есть Богъ: «Не сътвориши всякого подобия»... сирѣчь кромѣ «достоинаго» (слово 6-е).

Перед нами не аллюзия и не близкая реминисценция, а прямая (точная) выписка. Аргументация строится на немотивированном изменении числа глагола у Иосифа Волоцкого.

Мы помним, что Кирилл обращается к Иоанну Грамматику, т.е. к одному-единственному человеку. Соответственно и обращенные к нему (грамматические) глаголы он употребляет в единственном числе: **право би прѣль**, т.е. *правильно бы (ты) переспорил (меня).*

Иосиф же обращается не к единственному собеседнику в диспуте, а к многочисленным приверженцам лжеучения, поэтому он все свои глаголы ставит во множественном числе.

Так, непосредственно перед только что приведенной выпиской он обращается к своим противникам:

Мы же обаче, божественоую помощь призвавше, речемъ къ нимъ: «Зрите, о безумнии и сквернии, яко реклъ есть Богъ къ Моисею: "Не сътвориши всякого подобия"».

Затем без хотя бы какой-то видимой причины грамматическое число глагола меняется: из множественного оно становится единственным:

...то праве бы глаголалъ.

Право би прѣль и *праве бы глаголалъ* (с заменой в последнем случае устаревшего или непонятного слова) согласованы между собой: вторая грамматическая форма возникла под влиянием первой. Примечательно, что инерция единственного числа еще и дальше продолжается у Иосифа непосредственно в данном (близком по расположению) контексте. Как мог бы обратиться Кирилл к одному Иоанну, так и Иосиф пишет:

Аще ли достоиное сътвориши подобие въ чьсть и славоу Божию, не грѣшилъ еси.

Затем преподобный как бы спохватывается и возвращается ко множественному числу глаголов и других имеющих числа частей речи, снова адресуясь не к одному, а ко многим еретикам.

На этой основе заключаем, что Иосиф Волоцкий не просто принял на вооружение ходячую апологетической тактику, но, будучи прямо знаком с Пространным житием Константина Философа, произвел из него непосредственную выписку и затем включил ее в собственный полемический труд.

Наконец, рассмотрим еще одну, последнюю, третью по общему счету, апологетическую тактику, также заставляющую думать, что Ио-

сиф был знаком с Житием Кирилла. Она построена на представленном у Кирилла разделении, по-видимому, близких, а на деле не только не тождественных, но и противоположных слов.

Отвечая на вопросы иудеев, полагавших, что все подобия-образы являются идолами, первоучитель потребовал, чтобы оппоненты научились «разделять имена» и перестали принимать *иконы* за *идолов*.

Вот и Иосифу Волоцкому пришлось уже в свое время разводить оба богословских термина, и между апологетами, на наш взгляд, опять-таки имеется текстологическая перекличка:

Прьвѣе се наоучит се раздѣлити имена, что ѥ(сть) икона и что ѥ(сть) идолъ (Кирилл);

Прежде убо подобаеть разумѣти, что есть икона и что ѥ(сть) икона и что есть идолъ (Иосиф).

Кирилл, правда, выразив требование, дальше свою мысль не развивает, но Иосиф разрабатывает тему пространно:

Многа убо и неизречена раздѣлѣниа и разлучениа имут святыя иконы, иже мы христиане почитаем, от скверных идол, ихже еллини почитаху. Божественных бо икон и прьвообразное свято есть и честно, идольское же прьвообразное сквернейша суть и не честна.

В качестве иллюстрации он показывает абсурдность приложения понятия идола к скинии и к Иерусалимскому храму:

Аще ли подобны суть идолом, то и скыниа, юже сътвори Моиси, и церковь, юже създа Соломанъ, подобни суть идольским церквам (слово 6-е).

Следовательно, и по отношению к третьей тактике полемики с иконоборцами Кирилл и Иосиф связаны отношениями преемства. На примере трех тактик перекличка двух богословов довольно ясно видна.

Дальнейшие разыскания приведут, конечно, к росту материала, что частично уже и сделано [4]. Иосиф Волоцкий предстает перед нами как духовное чадо Кирилла Солунского.

Непосредственности этой связи, несмотря на разделяющие шесть с лишним веков, не приходится удивляться. Волоколамский игумен свидетельствует, что ересей на Руси не бывало, «отнели же восиа православиа солнце». Поэтому и не было нужды в апологетике. По этой причине Иосиф не мог найти себе помощников преди предшествовавших русских богословов и черпал прямо из духовного наследия общеславянского просветителя Кирилла.

Литература

1. Волоколамский патерик // Богословские труды. Сб. 10. М., 1973.
2. Послания Иосифа Волоцкого. Подготовка текста А.А. Зимина и Я.С. Лурье. М.; Л., 1959.
3. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Творение преп. отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого (изд. И.Я. Порфирьева.), 2-е изд. Казань, 1882.
4. *Трендафилов Х.* Пространное житие Константина-Кирилла и «Просветитель» Иосифа Волоцкого // Старобългаристика, 1989, XIII, № 3.

Глава 19

ОБ УДЕРЖАНИИ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЙ ТРАДИЦИИ В (НОВО)РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ СВЩ. ПИСАНИЯ

С возвращением Библии в национальную культуру русского народа вновь встает и важная задача, которая весьма занимала российское общество в прошлом веке и на заре нынешнего, но затем более семи десятков лет оставалась в тени. Речь идет о серьезном пересмотре или, может быть, даже замене синодальной версии Свщ. Писания на русском языке, т.е. о создании новой русской Библии, совершенной по своим качествам (прежде всего это значит: современной и общенародной), одобренной Русской Православной Церковью.

Решение этой общенациональной задачи надо начинать, конечно, с Евангелия.

Русское Четвероевангелие, подготовленное трудами всех четырех российских духовных академий и печатаемое «по благословенію Святейшаго Правительствующаго Сvнода», до революции выдержало до ста изданий. Оно же воспроизводится (по новой орфографии) в нашей стране и после 1917 г. Его же (до перестройки) печатали за границей, в том числе католики и протестанты.

Соответственно та цель, которая была поставлена Св. Синодом при первом издании (1860), — русское Евангелие предназначалось для домашнего назидательного чтения (т.е. исключительно для внебогослужебного употребления) — за истекшие без малого 140 лет более чем достигнута, и мы, безусловно, обязаны отдать создателям подлинно народной книги, причем на первом месте митр. Московскому Филарету (Дроздову), долг сердечной признательности.

Тем не менее новое русское Евангелие действительно необходимо. Ушла вперед комплексная библейская наука, так что стали вполне видны содержательные и смысловые неточности синодальной версии. Но, пожалуй, еще больше нареканий вызывает язык старого перевода.

Языковым вопросам и посвящена данная глава: отталкиваясь от прежних переводческих решений, мы хотели бы обсудить язык будущего нового русского евангельского текста.

Собственно, основные возражения против языка синодального русского Евангелия еще три четверти века назад изложил И.Е. Евсеев.

Филологическая критика занимает много места в сказанной им в 1916 г. речи «Столетняя годовщина русского перевода Библии» и в одноименной брошюре [1]. В Протоколе Годового собрания Комиссии по научному изданию славянской Библии содержится резюме речи, и в нем среди прочего сказано: «Самый существенный недочет перевода... отсталый, сухой язык перевода. Симпатии главного двигателя перевода, митрополита Филарета, лежали в области языка к книжному языку того времени, т.е. первой четверти XIX столетия, когда слагался литературный вкус Филарета, к языку сухому, отвлеченному, наклонному к значительному пользованию славянизмами. Мимо перевода текла великолепной рекой русская литература [...], и переводчики не сумели пропустить эту живую струю чрез очистительное горнило высших созерцаний в Библии, не сумели сблизить свой язык с могущественным и влиятельным языком литературы и потому отстали от языка и понятий своего времени, потеряли одно из необходимых условий для влияния перевода на современные и последующие поколения. Национальный перевод Библии, претендующий на историческое значение в жизни великого народа, не может опираться на искусственный, старообразный язык узкого школьного происхождения: он должен стоять на высоте лучших красот родного языка и выполняться не только учеными, но и творческою силою художников слова» [2, с. 213].

Современный исследователь, иеромонах Алексий (Макринов), вполне солидарен со своим предшественником: «Литературное редактирование митрополита Филарета было безупречно по передаче самых тонких и точных оттенков смысла, но не стояло на высоте тех стилистических и художественных особенностей, которыми располагает русский язык. В большинстве случаев митрополит Филарет сознательно шел на снижение художественного звучания текста; он сознательно архаизировал язык перевода, чтобы избежать полного разрыва русского текста с привычным по литургическому употреблению славянским текстом» [3, с. 205].

Следовательно, возражения таковы. Во-первых, язык синодального перевода признается старообразным. Это и неудивительно: в 1860 г. фактически, пусть с редакционной правкой, было переиздано русское Евангелие 1819 г.; в нем отражен русский язык еще допушкинской поры. Во-вторых, указывается, что даже для своего времени язык обеднен, усреднен, даже обезличен и бесцветен (это особенно заметно на фоне яркого языка художественной литературы XIX в.). В-третьих — и это, вероятно, самое главное, — отмечается, что русская Библия, будучи вполне пригодной для глубокого понимания Свщ. Писания, тем не менее своим языком не повлияла на живой общенародный русский язык и поэтому не способствовала христианизации России через родной язык народа.

Отсюда и четко поставленная И.Е. Евсеевым еще в 1916 г. задача: новый перевод Библии на русский язык необходим для «освящения и возвышения этого языка на высшую ступень христианского просве-

щения, для христианизации, так сказать, всей культурной атмосферы» [1, с. 32].

Следовательно, вполне очевиден нравственный долг русской нации – создать собственное, народное Свщ. Писание (и в первую голову Евангелие) рубежа второго и третьего тысячелетий христианской эры. Это национальное Свщ. Писание должно не только точно передавать иноязычные оригиналы и не только быть до конца понятным образованному человеку 2000 г., но и соответствовать складу (идиоматике) современного русского литературного языка, отвечать взыскательному вкусу и тонкому языковому чутью истинно авторитетных (просвещенных, безупречных и духовных) русских людей.

Цель создания (ново)русского Свщ. Писания является двоякой: новая версия призвана отразить уровень библейских разысканий и богословских осмыслений, достигнутый к настоящему времени, но она должна также служить непосредственным воплощением актуальной языковой культуры народа, которая (как вообще любая культура), с одной стороны, подытоживает прошлые духовные достижения, хранит их, передает от поколения к поколению и, с другой, властно определяет путь развития языка в будущем.

* * *

Тема совершенствования языка русской Библии – многоаспектна и очень обширна. С достаточной полнотой ее можно охватить лишь коллективными усилиями специалистов. Ниже рассматривается всего один, хотя и немаловажный, вопрос – роль и место текста славянского Евангелия в осуществлении новой русской версии.

И.Е. Евсеев неоднократно излагал свою точку зрения на ход работы над национальной русской Библией. Он представлял себе ее в виде двух сменяющих друг друга этапов: на первом (по времени) реконструируется Кирилло-Мефодиевский текст (предполагается: такая реконструкция принципиально возможна; реконструированный текст будет обладать высшим авторитетом); на втором выполняется перевод греческого текста на русский язык, причем одновременно проводится его сверка с Кирилло-Мефодиевской реконструкцией (при расхождении греческих редакций предпочтение регулярно отдается той версии, которая или совпадает с реконструкцией, или ближе к ней, чем остальные варианты).

Стало быть, первое слово оставляется все же за греческим Евангелием, а славянскому отводится вспомогательная, корректирующая роль.

Изложенная позиция ничуть не устарела.

Преемство руководящих идей прослеживается не только к исходу XX в., но и к началу XIX-го. В самом деле, взгляды И.Е. Евсеева (изложенные, естественно, в иных терминах) очень похожи на воззрения митр. Филарета. Зачинатель русских переводов Свщ. Писания мыслил совершенно так же; ему, правда, не было нужды реконструировать

Кирилло-Мефодиевский текст, поскольку он считал вполне исправной и неприкосновенной версию Елизаветинской Библии, т.е. славянский текст считался данным; искомый русский текст выполнялся путем перевода с греческого, но корригировался по данному славянскому. Митр. Филарет пространно писал о догматическом и охранительном значении такого сближения [5]. Собственноручные редактуры митрополита также свидетельствуют, что он не только декларировал коррекцию-сближение, но и на практике проводил ее в жизнь.

В свете сказанного представляется важным рассмотреть и оценить его опыт (и конечно, опыт его сотрудников). Эта вполне реализованная и тщательно продуманная попытка сочетать перевод с коррекцией поучительна не только в историческом отношении; ее анализ может иметь прогностическое значение. Вполне предвидя осуществимость реконструкции перевода Кирилла и Мефодия, иеромонах Алексий [3, с. 209] считает, что после этого «создадутся реальные предпосылки для возникновения русской национальной Библии», причем «будущий переводчик Свщ. Писания на русский язык получит в Кирилло-Мефодиевском переводе надежный ориентир в темных и двусмысленных местах греческого текста».

Иными словами, будущий переводчик во всеоружии новейшей текстологии и экзегетики греческого Евангелия и располагая славянской Библией (как пишет тот же автор, «в ее основных изводах») будет исполнять, по существу, ту же работу, которую на ином уровне науки проделал митр. Филарет с сотрудниками всех четырех духовных академий России начала и середины прошлого века.

(Во избежание недоразумения заметим, что сейчас нас не интересует качество славянского текста Евангелия в Елизаветинской Библии и его отношение к предполагаемому Евангелию Кирилла и Мефодия. Мы берем его без критики. Объектом нашей критики является русский текст синодального Евангелия.)

Мы, конечно, стремимся получить некоторые теоретические выводы, но изложение ведется индуктивным путем: сначала разбирается конкретный пример, а потом приводится обобщение. Пользуемся синодального издания параллельным Евангелием на славянском и русском языках [6]. Привлекаем греческое синоптическое Евангелие [7], содержащее обширный аппарат, в том числе и сведения по апокрифам. Для суждений о семантике новозаветных греческих слов обращаемся к словарю В. Бауэра [8].

* * *

Итак, сначала конкретный пример. Рассмотрим глагол (по)ругатися и семантически близкие ему лексемы и их соответствия в русском евангельском тексте. Контексты пронумерованы.

(1) В повествовании об исцелении дочери Иоаира (она содержится у всех синоптиков) говорится о том, что девочка умерла еще до того, как

Учитель пришел к ней. Когда Он приблизился к дому, были видны уже погребальные «свирельщики и народ в смятении» (Мф 9,23), «плачущие и вопиющие громко» (Мр 5,38). Так как «все плакали и рыдали о ней» (Лк 8,52). Иисус сказал: «Не плачьте; она не умерла, но спит». И далее синоптики приводят одну и ту же фразу (Мф 9,24; Мр 5,40; Лк 8,58):

и рѹгахѹсѧ емѹ	и смеялись над Ним.

Греческий глагол καταγελάω означает «высмеивать кого-либо, насмехаться, потешаться».

(2) В повествовании о чистоте и нечистоте рассказывается о том, что фарисеи и книжники увидели учеников Иисуса, евших хлеб «неумытыми» руками (имеется в виду не фактическая загрязненность рук, а отказ от ритуального обычая омовения). Их реакция была резкой (Мр 7, 2):

видѣвше... рѹгахѹсѧ.	увидев... укоряли.

Греческий соответствующий глагол μέμφομαι означает «укорять кого-либо, упрекать, бранить, ругать».

(3) В наставлении о самоотвержении приведен пример желающего строить башню. Некий человек заложил фундамент, но не рассчитал издержек и не смог завершить строение (Лк 14,9):

вси видѧщіи начнѹтъ	все видящие стали смеяться над
рѹгатисѧ емѹ.	ним.

Греческое соответствие — ἐμπαίζω «издеваться, измываться над кем-либо, глумиться».

(4) В одном из обличений фарисеев Иисус говорит об их сребролюбии (Лк 16,14):

слышахѹ же сіѧ всѧ и	слышали все это и фарисеи...
фарисеє... рѹгахѹсѧ емѹ.	и они смеялись над Ним.

Употребленный здесь греческий глагол ἐκμυκτηρίζω является производным от имени μυκτήρ «нос» и буквально означает «морщить нос», а переносно «насмешничать, быть высокомерным, вести себя презрительно».

(5) В предсказании своих грядущих страданий (третьем по счету) Иисус Христос перечисляет их одно за другим, и синоптики трижды (Мф 20,19; Мр 10,34; Лк 18,32) передают его предвидение:

и предадѧтъ его ꙗзыкомъ	и предадут Его язычникам
на порѹганіе;	на поругание;
и порѹгаютсѧ емѹ;	и поругаются над Ним;
предадѧтъ бо его ꙗзыкомъ,	ибо предадут Его язычникам
и порѹгаютсѧ емѹ.	и поругаются над Ним.

Здесь трижды употреблен уже встреченный ранее глагол ἐμπαίζω, который ниже сплошь встречается в приводимом материале, за исключением одного (на своем месте оговоренного) случая.

(6) После ареста Иисус был приведен в дом первосвященника, где был подвергнут издевательством (Лк 22,63):

мѹжіе держащіи і҃са	люди, державшие Иисуса,
рѹгахѹсѧ емѹ, біюще.	ругались над Ним и били Его.

8*

(7) Властитель Ирод не преминул прибавить новые издевки (Лк 23,11):

оукоривъ же его...	уничтожив Его...
и порꙋгавсѧ.	и насмеявшись над Ним.

(8) Затем после осуждения и на пути на Голгофу Иисус становится средоточием похожего на карнавал действа: Его одевают в багряницу, на голову Ему возлагают терновый венец, в руки дают трость (как третий знак царского достоинства – скипетр), и римские воины преклоняют пред Ним колена и оказывают Ему царские почести. Евангелист Матфей (27,29) так обобщает эти сцены:

поклоньшесѧ на колѣнꙋ	становясь пред Ним на колена,
предъ ним, рꙋгахꙋсѧ емꙋ.	насмехались над Ним.

Наконец, действо кончилось (Мф 27,31; Мр 15,20):

и егда порꙋгашасѧ емꙋ ...,	и когда насмеялись над Ним...
ведоша его на пропѧтїе	повели Его на распятие.

(9) Когда Иисус уже висел на кресте, Его продолжали поносить первосвященники, книжники, начальники и римские воины:

(Мф 27,41) **такожде же и**	подобно и первосвященники
архїерее рꙋгающесѧ, глаголахꙋ;	насмехаясь, говорили;
(Мр 15,31) **такожде и архїерее**	подобно и первосвященники,
рꙋгающесѧ... гдаголахꙋ;	насмехаясь... говорили;
(Лк 23,35) **рꙋгахꙋсѧ же и кнѧзи;**	насмехались же и начальники;
(Лк 23,36) **рꙋгахꙋсѧ же емꙋ**	также и воины ругались над
и воины.	Ним.

(10) Наконец, Матфей (27,44) сообщает, что оба сораспятых разбойника включились в издевательства:

такожде же и разбойника	также и разбойники... поносили
... поношаста емꙋ.	Его.

Евангелист Лука, однако, пишет, что в поношении участвовал лишь один из разбойников (а благоразумный разбойник удерживал товарища) (Лк 23,39):

единъ же отъ обѣшеною	один из повешенных злодеев
ѕлодѣю хꙋлѧше его.	злословил Его.

Здесь в первом случае употреблен греческий глагол ὀνειδίζω «унижать, бранить, ругать», а во втором – βλασφημέω «оскорблять, проклинать».

На этом контексты, в которых в синодальном славянском Евангелии использован глагол **(по)рꙋгатисѧ** и близкие ему по смыслу **поносити** и **хꙋлити**, исчерпаны. В синодальном же русском переводе им соответствуют то *укорять*, то *поругаться* (с неожиданным управлением: *над* кем-либо), то *ругаться* (опять-таки: *над* кем-либо).

Легко заметить, однако, что еще чаще вместо **рꙋгатисѧ** мы видим *смеяться*, *насмеяться*, *насмехаться* (над кем-либо). Причины таких замен надо искать, конечно, в греческом тексте: там представлены глаголы со значением «насмешничать, высмеивать, потешаться».

Почему, однако, в синодальном славянском Евангелии, а также (скажем кстати) в древнейших рукописях (Мариинском, Ассемание-

вом евангелиях, Саввиной книге и др.) нет глаголов, которые отчетливо выражали бы идею смеха? Ведь соответствующая лексическая основа в церковнославянском языке представлена.

(11) Она встречается, кстати, и в Евангелии, в одном из четырех провозглашений «горе вам», а именно (Лк 6, 25):

горе вамъ смѣющьимсѧ нынѣ:	горе вам, смеющиеся ныне:
ꙗко възрыдаете и въсплачете.	ибо возрыдаете и восплачете.

Греческий глагол здесь – γελάω «смеяться, хохотать, веселиться, радоваться».

Трудно судить о семантике мертвого языка, но все же поищем объяснений, почему славянское Евангелие в указанных выше контекстах ни разу не обнаружило глагола смѣꙗтисѧ.

Смехом называют известное мимическое поведение человека. С внешней стороны мы всегда отличаем *смех* от *плача* или, скажем, от мимики страха, тревоги и т.д.

Далее нас будет интересовать исключительно так называемый *адресованный смех* – собственно, это даже не сама мимика, а сопровождаемое ею вербальное поведение человека (адресанта), имеющее целью, как и любая речь, передачу адресату определенной информации. Передаваемая в ситуации адресованного смеха информация (в отличие от свободной от мимики, собственно вербальной) – всегда эмоциональна, и, хотя смех генетически связан с областью положительных эмоций, все же здесь сообщаемые эмоции могут быть как положительными, так и отрицательными.

Соответственно адресованный смех (как интенция и как восприятие) бывает или добрым и веселым, или, напротив, горьким и злым.

Таким образом, рассматриваемая нами поведенческая ситуация – а она является общечеловеческой – структурируется. Она описывается с привлечением по крайней мере трех элементарных смыслов (или семантических долей, или сем):

[1] семы мимики,

[2] семы «доброй намеренности» и

[3] семы «злонамеренности».

В разных языках лексические единицы по-разному распредемяют указанные семы. Так, в русском языке мы насчитали шесть распределений.

Во-первых, может быть выражена лишь одна сема [1]. Например, *он улыбается, смеется, хохочет, заливается* (смехом). Когда в средствах языка представлена только эта сема, невозможно установить, адресованный или безадресный смех перед нами. Если же все-таки адресованный, то опять-таки непонятно, какое воздействие замыслено адресатом и соответственно воспринято вторым коммуникатом.

Во-вторых, может выражаться комплекс из сем [1] и [2]: *он подсмеивается* (*над* кем-либо; т.е. со смехом добродушно, говорит нечто, не желая обидеть собеседника).

В-третьих, опять-таки комплексно могут быть выражены семы [1] и [3]: *он высмеивает, осмеивает* (кого-либо), *насмехается, смеется* (*над* кем-либо), т.е. старается уязвить насмешкой.

Как ни парадоксально, в реальном общении поведенческая ситуация, тесно сопряженная с мимикой, может быть описана и с опущением семы [1].

Соответственно, в-четвертых, если в семантике языковых средств представлена только лишь сема [2], то вместо *он подсмеивается* говорят: *он подшучивает. Подсмеивается* – значит, «со смехом произносит беззлобные шутки», а *подшучивает* – «произносит беззлобные шутки» без эксплицитной отсылки к смеху (хотя ассоциативная связь шутки и смеха, вообще говоря, не изгоняется). Ср. далее: *поддразнивает, заигрывает, теребит.*

В-пятых, может выражена одна только сема [3]. Тогда вместо *он насмехается* можно, к примеру, сказать: *он язвит. Насмехается* – «говорит колкости, сопровождая их смехом», а *язвит* – просто «говорит колкости». Интересно, что в отличие от семы [2] сема [3] присуща глаголам, описывающим интенсивность действия по возрастающей, вплоть до крайнего предела, – *вышучивает, дразнит, пристает, не дает покоя, язвит, обижает, смущает, оскорбляет, издевается, измывается, поносит.*

Итак, в зависимости от точки зрения одна и та же ситуация может описываться или «объективистски», с выявлением только семы [1]; или же комплексно (при актуализации сем [1] и, скажем, [3], когда названо и мимическое поведение, и его интенция); или же расчленено (опущением из комплекса семы [1]), и в таком случае эксплицитно называется воздействие некоторого поведения, но не названа его специфика.

Короче говоря, высказывания *он смеется, он высмеивает* и *он издевается* способны отразить ту же самую поведенческую ситуацию. Наблюдается известный параллелизм в вербальном описании.

Убедиться в справедливости сказанного можно на примере одного псаломского стиха. Как многократно говорилось, художественность Псалтыри как раз и построена на приеме параллелизма в описании: одно и то же действие называется дважды или трижды. Ср. 2,4:

ὁ κατοικῶν ἐν οὐρανοῖς ἐκγελάσεται αὐτούς
καὶ ὁ κύριος ἐκμυκτηριεῖ αὐτούς –
живый на небесѣхъ посмѣется имъ,
и господь поруѓается имъ.

Здесь легко заметить разницу в распределении сем в греческом и славянском языках: оба греческих глагола ἐκγελάω и ἐκμυκτηρίζω выражают семы [1] и [3], в то время как славянский глагол **посмѣется**, надо полагать, семантически исчерпывается лишь семой [1], а **поруѓается** – лишь семой [3].

Ср. и другие очень интересные псаломские стихи, где Господу антропоморфно приписывается способность *смеяться* (в интенции: посрамлять, уничижать [нечестивого]), – 36,13; 51,8; 58,9.

Наконец, в-шестых, бывают ситуации, реализующие семы [2] или [3] при отсутствии семы [1], — когда демонстрируется доброжелательное или, напротив, недоброжелательное поведение, но нет адресованного смеха. И тем не менее в сообщение о такой ситуации может быть включена сема [1].

Подобный случай приведен в «Смерти чиновника». Червяков, безусловно, ни разу не улыбнулся в присутствии генерала, но тем не менее Бризжалов в его извинениях «увидел» смех:

« — Да вы просто смеетесь, милостисдарь!»

Генерал фактически сказал: *стремитесь меня оскорбить*, т.е. выразил сему [3], но одновременно прибавил и сему [1].

Характерно, что Червяков уже в собственных суждениях подхватывает то же ключевое слово: «Какие же тут насмешки? [...] Вовсе тут нет никаких насмешек! [...] Я вчера приходил [...] не для того, чтобы смеяться [...]. Смеяться я и не думал. Смею ли я смеяться? Ежели мы будем смеяться, так никакого тогда, значит, уважения к персонам... не будет».

Здесь мы видим — при отсутствии языковой синонимии — контекстную синонимию *смеяться* и *не уважать* (*презирать*) кого-либо.

Все изложенное позволяет заключить: ситуация адресованного смеха может быть описана рядом контекстных синонимов, допускающих как опущение, так и приписывание определенных сем.

Вернемся теперь к греческому и славяно-русскому материалу.

Из девяти контекстов, в которых употреблен глагол рѹгатисѧ, лишь в одном представлена явная смеховая ситуация. Надо, видимо, согласиться с хорошо аргументированным мнением, — обширная литература вопроса указана в [8, кол. 1519—1520], — согласно которому карнавальное переодевание Иисуса в багряницу, проделанное римскими солдатами (Мф 27,27—31; Мр 15,16—20; Ин 19,2—3; о нем сообщается также в апокрифических Евангелии от Петра, 6—9, и Послании Варнавы, 7,9—10), есть не что иное, как насильственное вовлечение Мессии в праздник сатурналий.

Древнеримские сатурналии начинались 17 декабря и продолжались 5—7 дней; они представляли собой карнавал, причем господа и слуги менялись своими обязанностями, отчего и возникал комизм. Иисус в терновом венце, с тростью-«скипетром» в руке, одетый в багряницу, — это непременно выбиравшийся на празднике шутовской царь сатурналий. Следовательно, контекст (8) действительно сопряжен со смехом: ради потехи воины преклоняли перед Христом колени и приветствовали Его царским приветствием.

Получается, что синодальные переводчики поступили обоснованно, когда они дали переводы *насмехались над Ним, насмеялись над Ним* и отвергли подсказку славянского текста рѹгахѹсѧ емѹ и порѹгашасѧ емѹ? Ведь и греч. Ἐνέπαιζον αὐτῷ и ἐνέπαιξαν αὐτῷ выражают мимическую сему [1].

Можно было бы ответить на вопрос утвердительно, если бы *насмехаться* семантически точно соответствовало ἐμπαίζω. Между тем, сов-

падая семами [1] и [3], оба глагола расходятся в другом, и очень важном, отношении — в степени выраженности интенсивности действия. *Насмехаться* (с этой точки зрения) — довольно слабый глагол, от насмешки далеко до *поношения* или *поругания*. Греч. ἐμπαίζω, напротив, весьма сильный глагол; он называет такое *осмеивание*, которое по-русски как раз и надо было назвать *поношением*.

Как кажется, в современном русском языке все же есть слово, являющееся точным соответствием ἐμπαίζω, а именно: *глумиться*. *Глумиться* в словарях толкуется просто как *издеваться*, но все же языковое чутье подсказывает, что *глумление* — это *издевательство* именно путем злого и долгого осмеяния.

Соответствующий перевод о. Леонида Лутковского Мф 27,31 [9] в этом отношении является адекватным: *Так они глумились над Ним, а затем... повели на распятие*.

В славянском языке известный особенно по Псалтыри глагол глꙋмитисѧ (ср., например, 76,7) имел значение, отличное от современного русского. Похоже, что славянские переводчики объективно не знали слова, интенсивностью действия близкого к ἐμπαίζω.

Интуитивно они встали перед выбором: что важнее для передачи в переводе — сохранить сему [1] (но тогда придется слишком слабо выразить сему [3]) или же опустить сему [1], но зато придать действию по семе [3] нужную интенсивность? Выбрано было — и, на наш взгляд, правильно — второе: Иисуса подвергли не безобидным *насмешкам*, а *поношению* и *издевательствам*. Взяв назад трость, Его били тростью по голове; плевали на Него (Мк 15, 19); били по ланитам (Ин 19, 3). По указанным соображениям перевод порꙋгашасѧ емꙋ представляется достаточно точным.

Варианты же русского синодального перевода кажутся лишь отдаленно отражающими размах и смысл издевательств, которые претерпел Иисус, наряженный как царь сатурналий. Соответственно и перевод о. Леонидом стиха Мф 27, 29 (по контрасту с удачным переводом Мф 27, 31) едва ли можно одобрить: *И, преклоняя колени пред Ним, восклицали с насмешкой*.

Перевод (точнее сказать, новая редакция синодального Евангелия), выполненный под руководством еп. Касиана (Безобразова) [10], оба стиха дает в хорошей и близкой славянской версии: *И, преклонив пред Ним колени, надругались над Ним; и когда надругались над Ним, отвели Его на распятие*.

Если контекст (8) в принципе допускает сему [1], то по контексту (1) она невозможна вообще. Описывается ситуация смерти и приготовлений к погребению, скорби и плача, так что читать (в синодальном Евангелии), что окружающие смеялись над Ним, — странно. Между тем этот перевод удержан и в [9], и в [10]. Мы совсем не предлагаем рационалистической и противоречащей текстологии конъектуры: славянская версия наталкивает на должный выбор. Правда, просто перенести рꙋгатисѧ в русский язык нельзя, поскольку в современ-

ном языке глагол получил слишком низкую стилистическую окраску, – но вполне допустим синоним: *бранили* Его.

Видимо, и в контексте (4) по той же славянской подсказке следовало бы сказать по крайней мере: *бранили* Его, или сильнее: *поносили* Его, или еще сильнее: *глумились* над Ним.

В контексте (5) исполнители синодального перевода правильно сохранили славянское ключевое слово: «предадут на *поругание*» (Мф 20,19). Однако в других местах они дают управление, или искусственное по происхождению, или вышедшее из употребления к настоящему времени («поругаются *над* Ним»). Следовало бы заменить глагольную приставку: «*надругаются* над Ним» (что, кстати, и выполнено в [10]).

В контексте (6), при правильном удержании славянского глагола, снова видим непривычное управление (ругались *над* Ним), и оно, к сожалению, воспроизведено в [10].

В контекстах (7) и (9) надо поступить, по нашему мнению, точно так же, как в подробно рассмотренном выше контексте (8), т.е. сказать: *надругались над Ним, поносили Его*, но и варианты [10] тоже приемлемы: *издеваясь... говорили* (Мф 27,41; Мр 15,31); *глумились же и начальники* (Лк 23, 35).

Итак, мы пришли к результату: во всех случаях, когда исполнители синодального русского перевода, имея, безусловно, похвальное желание приблизить русскую версию к греческому оригиналу, отступали от подсказки славянского Евангелия, они на практике парадоксальным образом отходили и от греческого текста.

И еще один парадокс: *поновление языка* синодального перевода с целью получить современное русское Евангелие может принять форму *возврата к славянской традиции.*

* * *

Может быть, однако, такое заключение применимо лишь к единичному случаю? Допустимо ли превращать его в общий вывод?

Придется привлечь дополнительный фактический материал, но теперь мы отказываемся от детального анализа и стараемся установить, велико ли число случаев, качественно однородных заменам рꙋгатисѧ на *смеяться*, *насмехаться*.

В повествовании о прощенной грешнице (Лк 7,36–50), в стихе 38-м, упоминается ближневосточный обычай омовения ног путников-гостей. Гигиенический в своих истоках, этот обычай ко времени Иисуса уже приобрел отчетливое символическое значение: омовением ног показывалось гостеприимство. По синоптическому славяно-русскому Евангелию [6] этот стих читается так:

и ставши при ногꙋ єго созади, плачꙋщисѧ, начать оумывати нозѣ єго слезами,	и, ставши позади у ног Его и плача, начала *обливать* ноги Его слезами и отирать волосами головы своей,

и власы главы своеѧ отираше и облобызаше нозѣ его и мазаше мѵромъ.	и целовала ноги Его, и мазала миром.

Употребленный здесь греческий глагол βρέχω означает «смачивать, увлажнять, смазывать», и он совсем не имплицирует большого количества жидкости, как глагол *обливать.* Тем не менее с протокольной точки зрения синодальный перевод можно было принять, если бы славянская версия не была столь замечательна: в ней отражена не внешняя сторона события, а его символика и ритуальное назначение. В древнейших славянских рукописях мы видим **мазати**, но в ходе бытования славянского Евангелия возник вариант **оумывати**, вошедший и в синодальный текст. Сообщается не только о том, как выглядело поведение грешницы, но и о том, в чем состоял высокий и присутствовавший вполне внятный смысл ее искупляющего поступка.

Если нам вернуться к славянскому варианту (т.е. перевести: «Начала омывать ноги его слезами»), то протягиваются нити к другим эпизодам омовения ног (так, в одном Новом Завете – Ин 18,5–6,8,10; 1 Тим 5,10), а также к литургической практике (ср. чин омовения ног Великого четвертка по заамвонной молитве).

Перед нами, несомненно, случай, весьма похожий на предпочтение глагола *насмехаться* вопреки славянской версии **рѹгатисѧ**.

Дальнейший тождественный или аналогичный материал ниже перечисляется без комментариев (лишь с краткими разъяснениями). Мы ограничили себя одним Евангелием от Матфея. Вначале даем цитату из синодального русского Евангелия, далее после двух косых линий – фрагмент из славянского текста; затем, если они требуются, следуют выписки из [10] и [9] (они помечаются литерами *К* и *Л*); наконец, на последнем месте даем собственный вариант.

3,14: Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя // **возбранѧше емѹ**// *К* препятствовал Ему, *Л* отказывал Ему в этом // возбранял Ему.

8,31: И бесы просили Его: если выгонишь нас... // **аще изгониши ны** // если изгонишь нас.

10,26: Нет ничего сокровенного, что не открылось бы // **ничтоже бо есть покровено** // *К* нет ничего скрытого, *Л* сокровенного // нет ничего скрытого. (*Сокровенное* – это то, что надлежит хранить всеми силами, святое в человеке. *Сокрытое* – спрятанное и скрываемое в силу постыдности.)

11,20: Тогда начал Он укорять города... за то, что они не покаялись // **поношати градовомъ** // *Л* упрекать // обличать.

12,25: Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет // **запѹстѣетъ** // *К* обращается в пустыню, *Л* опустеет // запустеет.

16,25: Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее // **Иже бо аще хочетъ дѹшѹ свою спасти, погѹбитъ ю: и иже аще погѹбитъ дѹшѹ свою мене ради, обрѧщетъ ю** // ... спасти... погубит...

18,4: Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном // **иже оубо смиритсѧ** // *К* кто смирит себя, *Л* кто проявит смирение // кто смирится.

20,4 (Из притчи о работниках виноградника): Идите и вы в виноградник мой, и что следует будет дано вам // **еже бѹдетъ правда** // *К* что будет справедливо, *Л* что будет вам причитаться // что будет по правде. (Примерно так же: 20,7.)

21,31 (О первосвященниках и старейшинах народа): Истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие // **мытари и любодѣицы варѧютъ вы въ ц(с)рствии б҃жии** // *К* идут впереди вас, *Л* прежде вас попадут // вместо вас пойдут в Царство Божие. (Место трудное. Если учесть, что через дюжину стихов будет сказано: «Отымется от вас Царство Божие и дано будет народу», то и здесь имеется в виду не временное опережение мытарей и блудниц, а исключение первосвященников и старейшин из Царства Божия.)

28,12: Ибо кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится // **Иже бо вознесетсѧ смиритсѧ: и смирѧѧйсѧ вознесетсѧ** // *Л* Ибо кто превозносит сам себя, тот унижен будет, а кто уничижает сам себя, тот превознесен будет // кто превозносится, тот смирится, а кто смиряется, вознесется.

24,12: И по причине умножения беззакония во многих охладеет любовь // **изсѧкнетъ любы** // *Л* оскудеет // иссякнет.

Конечно, не вся славянская лексика в русской версии может быть сохранена, но все же максимальное внимание к ней и многократное обдумывание каждого случая отказа от нее – вот, пожалуй, оптимальный путь создания нового русского Евангелия, вообще (ново)русского Священного Писания.

Несколько огрубляя, допустимо сказать: по сравнению со славянской версией для русского перевода необходимо заменить написание слов, морфологию и частично перестроить синтаксис; сами же славянские лексемы, за исключением ошибочно переведенных (их немного, но они есть) и явно устаревших, могут и должны быть удержаны.

Указанная техника работы радикально отличается от «обычной» переводческой деятельности; соответственно лучше и называть ее не переводом, а переложением (имеется в виду: со славянского на русский).

Великолепный пример преподал А.С. Пушкин – он именно переложил (заменяя морфологию и синтаксис, но сохраняя славянскую лексику) великопостную молитву Ефрема Сирина «Господи и Владыко живота моего».

Сознательная установка на удержание в русском переводе славянской лексики и словосочетаемости, с одной стороны, избавляет от богословских сомнений и хранит традицию (о чем особо заботился митр. Филарет) и, с другой, способствует тому «освящению и возвышению» современного русского литературного языка, о котором как об одной из задач при создании национальной Библии говорил И.Е. Евсеев.

Литература

1. *Евсеев И.Е.* Столетняя годовщина русского перевода Библии. Пг., 1916.

2. Протокол Годового собрания Комиссии по научному изданию Славянской Библии, № 5 // Богословские труды. Сб. 14. М., 1975.

3. *Иеромонах Алексий (Макринов).* Вклад С.-Петербургской – Ленинградской Духовной Академии в развитие библеистики (переводы Священного Писания на русский язык и библейская текстология) // Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии. М., 1986.

4. *Архиеп. Кирилл.* К вопросу о реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода Свщ. Писания // Журнал Московской Патриархии, 1981, № 3.

5. *Митр. Филарет (Дроздов).* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского перевода Свщ. Писания. М., 1858.

6. Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. На славянском и русском языках. Издание 78-е. Пг.: Синодальная типография, 1916.

7. Synopsis quattuor Evangeliorum [...] edidit Kurt Aland. Stuttgart, 1978.

8. *Bauer W.* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin; New York, 1971.

9. Евангелие. Авторский перевод с древнегреческого о. Леонида Лутковского. Киев, 1990.

10. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Новый перевод с греческого подлинника. Published by Slavic Gospel Assosiation, Inc. Wheaton, Illinois, U.S.A. (s.a.).

Глава 20

ОБ ОДНОЙ ПРЕСЕКШЕЙСЯ НАУЧНОЙ ТРАДИЦИИ ИЗДАНИЯ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИХ ИСТОЧНИКОВ

8 февраля 1934 г. в квартире проф. Николая Леонидовича Туницкого был произведен обыск, а затем по надуманному обвинению последовал и арест. Весной того же года ученого не стало.

С безвременной и трагической кончиной Туницкого пресеклось (и до сих пор не восстановилось) важное направление в источниковедческой и эдиционной деятельности отечественной филологической науки, а именно: исследование и издание греческих письменных источников по истории возникновения славянской азбуки и книжности.

Ознакомиться с жизнью Н.Л. Туницкого и его творчеством можно по справочной статье [1, с. 333—334].

Среди научных интересов ученого первое место занимает исследовательская линия, связанная с именем Климента Охридского (или, как предпочитал говорить сам Туницкий, Словенского). Его монография «Св. Климент» [2] полностью сохраняет свою высокую научную ценность: новейшие исследователи [3, с. 7] по праву назвали книгу «и поныне самой фундаментальной монографией, целостно отражающей деятельность великого ученика Кирилла и Мефодия».

Весной 1918 г., в тяжелейших условиях разрухи, ученому удалось опубликовать (начатое набором еще до революции) греческое Пространное житие Климента (далее сокращенно: ПЖКл) [4] — источник, иначе называемый Болгарской легендой.

Это ПЖКл известно в двух языковых формах:

1) в более древней, византино-греческой, уверенно усвояемой перу Феофилакта Болгарского (скончался в 1107 или 1008 г.), и этот источник издан Туницким полностью;

2) в виде новогреческих переработок Феофилактова жития, осуществленных иеромонахом Афанасием Паросским, из которых Н.Л. Туницкий печатает версию, содержащуюся в известном лейпцигском издании Οὐρανοῦ Κρίσις («Суд неба») 1805 г., но исследователь сумел воспроизвести ее в объеме лишь полутора страниц [1].

[1] Причины, заставившие исследователя выпустить книгу, оборванную буквально на середине фразы, состояли, по его словам, в том, что «в настоящий момент типографские затруднения достигли невероятных размеров, и нет

Изданная книга представляет собой первый выпуск «Monumenta ad SS. Cyrilli et Methodii successorum vitas resque gestas pertinentia», т.е. «Материалов для истории жизни и деятельности учеников свв. Кирилла и Мефодия». Второго выпуска, к несчастью, не последовало, хотя он был не только замыслен, но и исполнен в рукописи (местонахождение которой неизвестно).

Выпуская в свет материалы на греческом языке, имеющие первостепенное значение для начальной истории славянской книжности, ученый продолжал устойчивую отечественную научную традицию.

В частности, что касается греческих текстов, относящихся к Кириллу и Мефодию и их непосредственным ученикам (Савве, Науму, Горазду, Клименту и Ангеляру), то, кажется, первопроходцем был профессор Московского университета А.И. Менщиков [5, с: 1–30], а дальнейшую историю традиции можно проследить по той же книге Туницкого 1918 г., в которой, несомненно, традиция эта и достигла своей вершины.

Действительно, публикация состоит из:

1) обстоятельнейшего Введения [4, с. 1–65];

2) издания ПЖКл на византино-греческом языке, с разночтениями и с выявленными цитатами из Свщ.Писания, которые составили две рубрики аппарата (с. 66–140, четные страницы);

3) перевода греческого источника на русский язык (en regard), с примечаниями, в которых отражен опыт переводчиков-предшественников (с. 67–141, нечетные страницы).

Оставшиеся с. 142–144 занимает начало новогреческой версии ПЖКл.

Ныне в наши задачи не входит разносторонний анализ исследовательской и издательской техники Н.Л. Туницкого – для этого нужно было бы много места. Скажем только, что в своем переводе ученый руководствовался принципом разумной пословности – каждому слову в русском тексте можно указать соответствие в греческом (и, естественно, наоборот), а если для связности речи требовались добавления, то они заключены в квадратные скобки. Синтаксис перевода – естественно, там, где необходимо, – отличен от синтаксиса оригинала, но тем не менее лексическая соотнесенность выдерживается постоянно. Это очень важно, потому что, исключив переводческие вольности и поставив себя в жесткие рамки, Туницкий превратил русский текст, имеющий, казалось бы, лишь вторичное значение, в источник, равноценный греческому оригиналу.

С другой стороны, пословность не оборачивается ни буквализмом, ни неудобочитаемостью; напротив, издателю удалось добиться такой

надежды, чтобы в ближайшем будущем они потеряли свою остроту», а также и в том, что возникли «опасения за судьбу уже отпечатанных листов» [4, 1-й лист вне пагинации]. Ученый надеялся, что «вторая часть (его труда. – *Е.В.*) будет напечатана и появится в свет, как только изменится к лучшему обстановка научного труда и сделаются более терпимыми условия печатания» (там же).

гармонии, что русский текст в общем и целом отвечает самым высоким критериям адекватного художественного перевода. Иноязычное происхождение русского повествования заметно (его и не пытаются скрыть), но никакого насилия над русским языком не совершается, – напротив, славянизированная стилистика придает тексту уместную возвышенность, даже размеренность и превращает его в полноценное явление русской церковной словесности.

Полный замысел Н.Л. Туницкого состоял в публикации еще двух источников по истории славянской книжности, известных только в греческой версии, – греческого Краткого жития св. Климента (сокращенно: КЖКл), известного также под именем Охридской легенды, и греческого Жития св. Наума (ЖН) [1].

* * *

Что касается КЖКл, то речь шла, конечно, о Legenda Ochridica – синаксарной (про́ложной) версии Жития Климента, составленной Димитрием Хоматианом, Охридским архиепископом конца XII – начала XIII в. КЖКл неоднократно издавалось (например, в России: [6, с. 1–29], [7, с. 301–306], [8, с. 147–151]; в Болгарии: [9, с. 316–321], [10, с. 166–171; параллельно со славянским переводом], [11, с. 174–183; параллельно с переводом на болгарский язык]).

Поскольку Н.Л. Туницкий, как видно на примере ПЖКл, не ограничивался публикацией византино-греческой версии источника, а обращался и к новогреческим переработкам, весьма вероятно, что он напечатал бы, наряду с текстом рубежа XII–XIII вв., также и переработанный текст XIX в., тем более что он о нем косвенно упоминает [4, с. 11].

Речь идет о синаксарной переработке, предпринятой св. Никодимом Агиоритом (Святогорцем), впервые напечатанной (в составе полного синаксаря) в Константинополе в 1842 г., перепечатанной затем в Афинах в 1868 г. (и позже) и, наконец, в последний раз напечатанной в Фессалонике в 1989 г. [12, с. 161–167; далее пользуемся этим источником].

Преп. Никодим Святогорец (1748–1809; день памяти 1/14 июля) не чужой для русских святой. Он известен даже и в широких кругах – благодаря популярной церковной книге «Невидимая брань» [13], переведенной с греческого святителем Феофаном, Затворником Вышинским (причислен к лику святых в 1988 г.). Более подробные сведения о Никодиме см. [14, с. 496–498]. Соответственно Никодимово Житие Климента привлекает к себе внимание уже в силу звучного имени переработчика.

[1] Кроме того, Туницкий предполагал напечатать еще и источники на славянском языке, а именно: Житие св. Наума древнейшей редакции, Житие св. Наума позднейшей редакции, а также службы всем седмичисленникам и отдельно Клименту и Науму.

Кроме того, оно примечательно еще и потому, что позволяет понять как церковно-политические установки насельников Св. Горы (Афона) начала прошлого века, так и особенности риторического прославления греками славянских святых.

Никодимова переработка, правда (по сравнению с исходным КЖКл Димитрия Хоматиана), не содержит новых исторических фактов, она даже и не слишком удаляется от первоисточника – хотя Никодим черпает не только из него, – но тем не менее она во многих отношениях интересна.

Одушевляясь желанием примкнуть к издательской традиции Н.Л. Туницкого, стремясь следовать его переводческой практике, автор настоящих строк выполнил перевод Никодимовой переработки, который и публикуется ниже (с привнесенным разделением на главки, принятым в науке; с указанием аллюзий из Свщ. Писания). Перевод выполнен на современный русский язык, но (вслед за Туницким) с удержанием, ради стилистического эффекта и единства, отдельных церковнославянизмов, из числа тех, которые ничуть не затруднят современного читателя. Помеченные звездочками постраничные примечания Никодима мы разместили в конце главок, к которым они относятся; для отличия от основного текста они набраны курсивом. Не следует удивляться тому, что ниже отдельные главки заканчиваются не точкой, а запятой, – Никодим слил некоторые отдельные фразы Димитрия в неразрывное синтаксическое целое, и принцип пословности перевода, воспринятый от Туницкого, не позволил нам это целое разорвать.

Парафраз-переработка КЖКл помещен в Синаксаре Никодима под 22 ноября и озаглавлен так:

Μνήμη τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἱεράρχου καὶ θαυματουργοῦ Κλήμεντος ἐπισκόπου Βουλγαρίας τοῦ ἐν τῇ Ἀχρίδι, τοῦ καὶ Βουλγαροκήρυκος ἐπονομαζομένου, т.е.:

Память иже во святых отца нашего святителя и чудотворца Климента, епископа Болгарии иже в Охриде, поименованного и Болгароблаговестником*.

1 Сей великий отец наш и светлейший светильник Болгарии и великозвучнейший благовестник действовал во времена василевса ромеев Михаила, сына Феофила, в 842, или, согласно другим, в 865 г. Происходил же из европейской Мизии**, многими называемой Болгарией, поскольку в ней обитают болгары, которые, как говорят, в древности были отведены василевсом Александром с Олимпа Прусы (ἀπὸ τὸν Ὄλυμπον τῆς Προύσης) на реку Волгу (εἰς τὸν ποταμὸν Βόλγαν), отчего и называются волгарами (=болгарами). По прошествии же долгого времени они как великая сила перешли реку Истр (иначе Дунай) и расположились обитать в близлежащих областях: в Паннонии, находящейся между Дунаем и рекой Нориком, иначе сказать, в Венгрии, и в Далмации (собственно Славонии), и во Фракии, и в Иллирике, и в Македонии, и в Фессалии.

* Следует заметить, что в древнем рукописном Синаксаре, хранящемся в Протате, я нашел Проложное житие сего святого Климента под 27 июля. Поскольку, однако, во многих печатных и рукописных книгах встречается его житие под 22 ноября, мы и последовали этому. В напечатанной же книжице сего святого помещается его память под 25 ноября.

** Примечайте, что, согласно Мелетию, европейская Мизия (Μοισία), имя которой следует правильно писать с οι (поскольку епархия, имя которой пишется с υ, находится в Малой Азии и иначе называется Фригией), есть большая епархия Восточного Иллирика, простирающаяся с запада на восток, между Македонией и Фракией на юге и Дакией на севере, от всех отделяемая рекой Дунаем. Разделяется она на Верхнюю и Нижнюю. Верхняя по-светски называется Сербией, Нижняя — Болгарией, по именам сербов и болгар, пришедших и поселившихся в этой Мизии, которые были народами азиатской Сарматии, жившими в окру́ге Волги.

2 Из этого племени болгар и происходил сей преподобный Климент*, и он был от чрева матери предызбран Богом, как и Самуил (1 Цар 1,11–20).

И даже от младенческого возраста [он] возлюбил боголюбезное и добродетельное житие. Прежде всего он, вместе с божественным Наумом**, и с Ангеларом, и с Гораздом, прилежно изучил божественное Писание, переведенное, содействием Божиим, на язык болгар божественным Кириллом, который, поистине богомудрый и равноапостольный отец, послужил первым учителем богопочитания и православной веры для народа болгар, вместе с божественным Мефодием. Поскольку тот святой Климент был землей плодородной и доброй, посему всеянное в его сердце евангельское семя истины и божественных писаний принесло многий плод сам-шестьдесят и сам-сто (Мф 13,8; Мр 4,20), по слову Господню, как сей истинно показал своими трудами и делами.

* В напечатанном на простом языке пространном житии святого, о котором упоминается выше, отмечено, что он был родом ромей.

** Память св. Наума празднуется 23 декабря.

3 Так как сей возлюбил девственное житие монахов, каким только образом добродетели не подвизался? И каких способов не использовал, чтобы победить страсти? Посему безмолвием побеждал врага, приходящего извне от пяти чувств; пощением и удручением тела иссушал чувственные страсти и вожделения; постоянной внимательностью и молитвой изгонял из души все страстные воображения и злые помыслы. Отличительными знаками души блаженного Климента были два: любо́вь беспристрастная и смирение нелицемерное.

4 И, обладая прочими добродетелями, св. Климент, жизнь свою от юного возраста по божественному закону и по Евангелию тщательно устрояя, стал постоянным со-трудником названных выше учителей, Кирилла, глаголю, и Мефодия, и проводником благочестия в народ

болгарский, перенося и все от них искушения, которые претерпевали названные учители от правителей еретиков, бывших во власти в то время*, как сообщается об искушениях их в более обширном житии названных святых.

* Это были архиерей Вихник (Βιχνῖκος) и князь Сфентоплик (Σφεντόπλικος) и иже с ними, которые держались латинского мудрования, что Дух Святой исходит, т.е. имеет бытие, от Отца и от Сына, чего св. Климент не принял и был наказан ими, как сообщает Феофилакт в греческом житии его, недавно напечатанном совместно с чудесами Животворящего Источника.

5 Когда же великолепный Кирилл отошел к жизни небесной, прежде показав тогдашнему папе Римскому Адриану свое апостольское служение и высоту своих удостоверенных тем трудов, тогда Мефодий был от папы поставлен архиепископом Моравы** и Болгарии, а потом и сей божественный Климент был от Мефодия поставлен епископом всего Иллирика и обладавшего Иллириком народа болгар.

**Морава, тождественная ныне так называемой Моравии, — это и есть Великая Моравия, о которой говорит Константин Багрянородный в книге о фемах. Прозвана по реке Мораве.

6 и града Лихниды (τῆς Λυχνιδῶν πόλεως), т.е. Охрида (ἤτοι τῆς 'Αχρίδος), и Главиницы (καὶ τῆς Γλαβηνίτσας). Во всех сих городах и в епархии святой оставил память о себе и знаки добродетели и святости,

7 ибо в Охриде он основал святой храм и монастырь святого Пантелеимона, где приснопамятный и проводил жизнь аскетическую, — из монастыря сего, как от высоко стоящего светильника, воссияли всей пастве лучи его добродетельной и божественной благодати. Отсюда он и восшел к небесной жизни, оставив в своем монастыре святыню мощей, словно многоценное богатство и стяжание, равноценное всему миру̀, от которого каждый день исцеляются все страсти и болезни. Так и святой тот монастырь получил от Бога благодать всякого и безмездного исцеления для туда притекающих христиан.

8 Сверх того и другие драгоценности оставил в Охриде треблаженный Климент, собранные в его священные книги, порожденные высотой разумения и написанные святою рукою его, которые ценит и почитает весь народ болгар не меньше богописанных скрижалей Моисеевых (Исх 10,1–17).

9 Но и в упомянутой Главинице можно видеть каменные столпы, сохранившиеся до сего дня, на которых выбиты буквы, свидетельствующие, что приведен святым Климентом к вере и познанию Христа весь народ болгар.

10 Правда, на самом деле не весь народ болгар быстро уверовал во Христа и не весь просветился святым крещением, но еще до поры оставался верен варварским звериным обычаям, посему великолепный Климент стремился привести весь народ в богопознание и дикие суеверия его превращал в более современные и мягкие нравы, с тем чтобы в тогдашние законы вошли добронравие и разумность.

11 Сверх того и особое нечто совершил блаженный Климент, поскольку крестил князя болгар, по имени Борис, и сына его Михаила, который и стал первым василевсом болгар, и сих двоих привел к соблюдению законов христианских. А через посредство этих двоих пришел к Евангелию, как один человек, и весь народ болгарский. Для него привлек святой болгар на узкий и ввысь ведущий путь жизни по Богу (Мф 7,14), и не только своими сладчайшими словесами и учениями, но и многими чудесами, которые чрез него совершил Господь. Итак, чрез него даровал Бог слепым видеть, немым говорить и расслабленным действовать, а также и бесноватых исцелял Бог по молитве святого. И если сказать в целом, всем страстям и болезням был святой врач скорейший, так что и мертвое чадо молитвою воскресил.

12 Василевса же болгар подвигнул святой на основание святых храмов. А василевс, будучи послушлив словам святого, быстро завершал те труды, которые поручил ему святой. И за свое послушание и известную любовь, которую имел к святому, он возрастал в добродетели и становился лучше, чем прежде.

13 А святой стремился оставить заботы архиерейства, поскольку уже достиг преклонного возраста и стал немощен, но василевс Михаил не позволял ему завершить попечение и весьма горячо упрашивал его, пусть и сверх силы, остаться и пасти паству свою до конца жизни. Так что, хотя святой и страдал от немощей и старости, все же достопамятный оставался на месте и привел стадо свое к спасению душ.

14 Этот святой умудрился и изобрел другие начерки славянских букв, более отчетливые и ясные, и посредством этих букв написал все Священное Писание и торжественные слова на праздники и на жития мучеников и преподобных и песенные каноны. Все писания он издал для более сведущих чад христианских, из которых были и достойные рукоположиться во иереи, так что прежде варварский и дикий народ болгар божественный отец превратил в [народ] воспитанный и святой посредством своих трудов и попечений и так совершил поистине апостольское дело, потому что удостоился принять от Бога благодать апостольства.

15 Когда же подошло время отшествия его, святой собрал всех и наставил. Затем просил Бога за паству свою (которая безутешно скорбела и проливала слезы, не снося утрату и потерю доброго пастыря), и так, в радости и веселии, восшел к своему любимому Христу.

16 Но и по смерти своей сей прославил прославившего его Господа исцелениями, творимыми с верою к нему притекающим, и ныне сорадуется – с апостолами, как проповедник истины и равноапостол; с мучениками, как многажды перенесший узы и наказания за слово истины; со святителями же и преподобными молится ко Господу за стадо свое, да и за весь мир, как святитель и преподобный*.

Молитвами святых своих, Христе Боже, помилуй нас.

*Более пространное житие сего святого Климента написал по-гречески Феофилакт Болгарский, и его некто переложил на простую

речь, но неполно и с выпусками. Его же — исправив, расширив, дополнив и снабдив примечаниями — недавно и в полном виде выпустил в свет мудрословесный учитель господин Афанасий Париос (Ἀθανάσιος Πάριος). Он назвал его «Суд небесный» (Κρίσις τοῦ οὐρανοῦ), поскольку оно издано вместе с чудесами великого Спиридона, ибо и они им названы «Судом небесным». Прочитай, о возлюбленный, сие новонапечатанное житие святого и узнаешь много больше о св. Клименте. Заметим, что сохранившееся песенное последование св. Клименту отыскивается в отдельной книжице, напечатанной в Мосхополе. И здесь примечай, что семь благовестников и учителей болгар также совместно имеют праздник в этой книжице, напечатанной в Мосхополе, а именно: Кирилл, Мефодий, Климент, Савва, Ангеларий, Горазд и Наум.

Остается сказать, что синаксарному Житию Климента Никодим предпослал двустишие:

Τὸν Βουλγάρων κήρυκα Κλήμεντα μέγαν,
Σιγῇ τίς ἂν κρύψειεν ἀρετῆς φίλος;
Болгар благовестника Климента великого
Молчанием покроет ли кто, добродетели друг?

* * *

Своей переработке Жития Наума (ЖН), помещенной под 23 декабря в том же томе Синаксаря (с. 392—394), Никодим предпослал следующие стихи:

Τὴν Βουλγαρίας γῆν ἅπασαν, παμμάκαρ
Ναούμ, λόγοὶ σοῖς λαμπρύνεις καὶ θαύμασιν.
Болгарскую землю всю, всеблаженне
Науме, словами своими просветил и чудесами.

Мы помещаем ниже перевод этой переработки, во всем руководствуясь прежними принципами. Несомненно, и такая публикация входила в замысел Н.Л. Туницкого, потому что греческое ЖН, как мы уже упоминали, он издавать собирался.

В тот же день память святого и богоносного отца нашего Наума чудотворца, просветителя и священноблаговестника Болгарии.

Сей иже во святых отец наш Наум процвел во времена Михаила, василевса ромеев, сына Феофила иконоборца, в 842 г., когда святой Кирилл и Мефодий и Климент действовали в пределах Болгарии, подвизаясь просветить верою Христовой и православием заблудший народ болгар. Посему, и тем первым просветителям во всем последуя, божественный сей Наум проходил с ними по всем городам Болгарии, проповедуя слово благочестия, подвергаясь побоям, поношениям, мукам и претерпевая преследования и раны от неверных и врагов Христа. Поскольку названные отцы, именно божественный Кирилл и

Мефодий и Климент, равноапостолы, пожелали перевести Ветхий и Новый Завет с греческого языка на болгарский с [помощью] букв и слов, пригодных для понимания болгар, они посчитали за благо представить свой труд тогдашнему папе Римскому Адриану, чтобы получить от него поддержку и одобрение.

Вместе с ними пошел в Рим и сей божественный Наум. Упомянутый папа принял их с великой честью и благорасположением. А Бог явил через вышеименованных рабов Своих там в Риме много чудес, и от этих знамений и других откровений узнал папа, что дело перевода, которое [они] сделали, было от Бога. Более того, сравнив предлежащий греческий текст Писаний с болгарским, [папа] нашел, что все согласно, так что он поддержал и одобрил тот перевод и постановил дать его в научение болгар, на совершенное понимание благочестия.

Тот же святой Наум, как самый молодой из вышеупомянутых святых и теплейший по усердию, наиболее подвизался, служа с охотою, во всем, что они предпринимали.

Когда же [они] пожелали отойти из Рима, сотворил через них Бог много чудес, так что больные, приходившие к ним, исцелялись чудесным образом, а именно: как только взглядывали святым в глаза, освобождались от своих болезней. Настолько были благодатны святые, что врачебная сила исходила из их глаз.

И божественный Кирилл, предводитель (ὁ ἀρχηγός) перевода Писаний, остался в Риме и, достигнув последнего возраста, отошел ко Господу, а священный Мефодий, взяв с собой своих учеников, одним из которых и был сей божественный Наум, решил снова вернуться в Болгарию.

Возвращаясь, зашел в землю аламанов, т.е. германцев (εἰς τὴν γῆν τῶν 'Αλαμάνων, ἤτοι τῶν Γηρμανῶν), у которых было много ересей и даже ересь Аполлинария, и они хулили на Святого Духа*. Поскольку божественный Мефодий с сим Наумом подвизались возвести их в православие, эти варвары наказали святых побоями и терзаниями и всеми другими мучениями и под конец бросили в тюрьму.

И когда святые томились в темнице – о чудо! – случилось землетрясение, так что потряслось все то место и разрушились многие дома тех неблагочестивых, а узы спали и двери тюремные открылись. Святые вышли и отправились, радуясь, в путь, как некогда святые апостолы, поскольку удостоились за бесчестье [дара] Святого Духа.

Придя же в Болгарию, отошли ко князю болгар Михаилу, который разослал их в окрестные области на благовестие имени Христова и болгарского перевода божественных Писаний.

Тогда божественный Климент, взяв с собой того святого Наума, обходил различные места в Болгарии, особенно области Диавии (εἰς τὴν Διάβυαν), и Мизии, и Паннонии (Венгрии), проповедуя слово благочестия. И от того содружества божественный Наум не отступал до последнего издыхания, помогая ему, как Аарон помогал Моисею (Исх 4,14–16).

Под конец святой Наум обходил уже реченную Диавию и там, преподобно и благодетельно пожив некоторое время, отошел ко Господу, оставив сокровище своих святых мощей, подающих неистощимые чудеса с верою приходящим.

(Смотри и более пространное его житие в изданной книжице, содержащей также и песенное ему последование; из этой книжицы и было пересказано мною вкратце настоящее синаксарное житие. Смотри также синаксарное Житие святого Климента, болгароблаговестника и его учителя, под 22 ноября.)

*Хулой здесь называется латинское мудрствование против Святого Духа, об исхождении Святого Духа, т.е. что Дух Святой исходит от Отца и Сына, чего не принимал божественный Наум сей вкупе со святым Мефодием.

* * *

Помещенные выше переводы двух новогреческих переработок житий Климента и Наума далеко не доходят до издательского уровня Н.Л. Туницкого: нет ни подобающего введения, ни греческого текста en regard с русским, ни текстологических коллаций, ни богословского и историко-культурного комментария, не говоря уже о справочно-отсылочном аппарате.

Тем не менее мы попытались провести в жизнь хотя бы часть переводческих принципов маститого ученого. Вернуться к его уровню исследований и изданий – задача даже и не близкого будущего.

...С арестом ученого из научного обращения было изъято целое направление в отечественном источниковедении и издательском деле. Утратилось огромное духовное богатство.

Собирать его придется – придется ли? – по крупицам.

Литература

1. Славяноведение в дореволюционной России. Биобиблиографический словарь. М.: Наука, 1979.

2. *Туницкий Н.Л.* Св. Климент, епископ Словенский. Его жизнь и просветительская деятельность. Сергиев Посад, 1913.

3. *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски. Живот и творчество. София, 1988.

4. *Туницкий Н.Л.* Материалы для истории жизни и деятельности учеников свв. Кирилла и Мефодия. Вып. первый. Греческое пространное житие св. Климента Словенского. Сергиев Посад, 1918.

5. Материалы для истории письмен восточных, греческих, римских и славянских. Изготовлены к столетнему юбилею Императорского Московского университета трудами профессоров и преподавателей Петрова, Клина, Менщикова и Буслаева. М., 1855.

6. *Григорович В.И.* Изыскания о славянских апостолах, произведенные в странах Европейской Турции // Журнал министерства народного просвещения. Ч. 53, 1847.

7. *Бильбасов В.А.* Кирилл и Мефодий. Ч. II. СПб., 1871.

8. *Ястребов Н.В.* Сборник источников для истории жизни и деятельности Кирилла и Мефодия. СПб., 1911.

9. *Иванов Й.* Кратко (проложно) житие на св. Климента Охридски от Димитрий Хоматиан // Български старини из Македония. Събрани и обяснени от проф. Й. Иванов. София, 1931 (фототипическое воспроизведение: София, 1970).

10. *Дуйчев И.* Кратко Климентово житие от Димитрий Хоматиан // Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. София, 1966.

11. *Милев А.* Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст, превод и обяснителни бележки. София, 1966.

12. 'Αγίου Νικοδήμου τοῦ 'Αγιορείτου Συναξαριστής. Τόμος δεύτερος. Θεσσαλονίκη, 1989.

13. Невидимая брань. Блаженной памяти старца Никодима Святогорца. Перевод с греческого епископа Феофана. Изд. 5-е. М., 1912.

14. Настольная книга священнослужителя. Т. 3. М., 1979.

Часть пятая

Семасиологические разыскания с помощью объективной методики

Глава 21

PARALLELISMUS MEMBRORUM И ВЫЯВЛЕНИЕ СЕМАНТИЧЕСКОЙ СОПРЯЖЕННОСТИ ЛЕКСИКИ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

I

Прежде чем будет написана всеобъемлющая и фундированная теория лексикологии древнеславянского литературно-письменного языка, предстоит выполнить немало частных подготовительных разысканий. Нижеследующее исследование принадлежит к их числу.

Лексиколога, рассматривающего план содержания вышедшего из повседневного пользования языка, подстерегают существенные трудности. В частности, во время анализа лексической семантики ученый не может полагаться на собственное языковое чутье, хотя опора на субъективные суждения вполне оправданна при работе с родным живым языком (т.е. когда исследователь сам является информантом).

Культурно-языковой мир нашего современника настолько отличен от духовного мира книжного человека IX–XI вв., что к любому ретроспективному семантическому переносу необходимо сознательно относиться cum grano salis.

Поэтому весьма важно искать и испытывать такие пути и способы семантического анализа, которые сводили бы к минимуму личностные взгляды и интуитивные решения.

Таковы отправная точка и стимул разысканий, изложенных в настоящей и в следующей на ней главах. Мы предлагаем две методики семасиологического исследования, которые, на наш взгляд, отвечают критерию объективности. Объективность методики, если сослаться на наглядный пример, доказывается так: если ее придерживаются два добросовестных человека, то, работая по отдельности, они непременно придут к идентичным результатам.

Первая предлагаемая нами методика, отвечающая признаку объективности, покоится на явлении параллелизма членов, характерном для Псалтыри, и, следовательно, ее применимость ограничена рамками одной Псалтыри.

Более двухсот лет назад английский гебраист Роберт Лоут впервые выявил основной прием художественности Псалтыри – так называе-

мый parallelismus membrorum, *параллелизм членов*, сущность которого заключается в совпадении общих смыслов стихов любой строфы каждого псалма [1]. Формально это смысловое совпадение выражает себя в регулярных повторах, в симметрии лексических элементов первого стиха строфы второму (и, если он есть, третьему, четвертому и т.д.; максимально строфа может состоять из семи стихов).

Этот художественный прием, разумеется, оказался сохранным при переводе Псалтыри с еврейского на греческий язык и далее в выполненном первоучителями Кириллом и Мефодием переводе с греческого на славянский.

Р. Лоут описал три основных типа смысловых отношений между стихами строфы.

Первый, так называемый *синтетический*, параллелизм представляет собой перифразу содержания первого стиха во втором (например, 5,10[1] **нѣсть въ оустѣхъ ихъ истинъı / срдце ихъ соетъно естъ**); поэтому он неинтересен для лексикологических разысканий, и мы его не касаемся[2].

Второй тип – *синонимический*. Например, 6,1:

ги не ѣростиѩ твоеѩ обличи мне

ни гнѣвомъ твоимъ покажи мене.

Строфа в обоих стихах содержит одну и ту же просьбу об отвращении наказания. Ср., далее, 82,16:

---

[1] Цитаты здесь и далее приводятся по Синайской псалтыри (далее – Син) в издании С. Северьянова [2]. Издание М. Альтбауэра [3], представляющее собой фототипическое воспроизведение памятника, привлекалось лишь для уточнений. В этом издании указана основная литература по Син. Так как Син обрывается на 137,8, оставшиеся псалмы цитируются по Болонской псалтыри (далее – Бол) в издании И. Дуйчева [4].

Постоянно сохраняем написания, свойственные памятникам, но несколько упрощаем алфавитную систему: разница между тремя **и**, **ї** и **і** не сохраняется и, за исключением **ъı**, единым образом пишется **и**; **ȣ** и **оү** не различаются и всегда пишется **оү**; буква **щ** употребляется согласно нормам памятников, писанных кириллицей, т.е. **шт**, как правило, заменяется на **щ**; надстрочные знаки, в том числе дужка для обозначения мягкости, не применяются; титла не раскрываем и не стремимся точно воспроизвести их форму и место.

При сопоставлении с греческой Псалтырью использовалось издание А. Ральфса (Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece, vol. II. Stuttgart, 1971), в котором лукиановская (константинопольская) редакция текста, характерная для славянской Псалтыри, хорошо отражена в аппарате. Нумерация псалмов дается согласно греко-славянской традиции.

[2] В ходе дальнейшего изучения были описаны и другие типы параллелизма – *климактический*, *эмблематический* и др., однако все они представляют собой частные случаи явлений, установленных Лоутом. См. подробнее [5].

Несомненно, что славянские псалмы воспроизводят в конечном итоге древнееврейский параллелизм, но мы отвлекаемся от анализа отношений между еврейским и славянским текстами, потому что это обстоятельство не сказывается на нашем материале непосредственно.

тако поженеши ıа боурeıѫ твоeıѫ
и гнѣвомъ твоимъ смоутиши ıа.

В обоих стихах говорится о каре нераскаянных грешников.

Третий тип параллелизма – *антонимический*. Например, 95,11:

да веселıать сıа нб҃са
и радоуeтъ сıа землѣ.

Небеса противопоставляются земле как две части единого целого. Ср., далее, 138,8:

аще възъідѫ на нб҃о ты тамо еси
аще сънидѫ во адъ тамо еси.

Первый стих (восхождение на небо) находится в симметричной оппозиции второму (схождение во ад).

Разберем один из примеров несколько подробнее. Ср. 102,10:

οὐ	κατὰ	τὰς ἀνομίας	ἡμῶν	ἐποίησεν	ἡμῖν
не	**по**	**безаконъемъ**	**нашимъ**	**сътворилъ есть**	**намъ**
οὐδὲ	κατὰ	τὰς ἁμαρτίας	ἡμῶν	ἀνταπέδωκεν	ἡμῖν
ни	**по**	**грѣхомъ**	**нашимъ**	**въздастъ есть**	**намъ**

В нашем примере легко заметен синтаксический повтор: конструкция, использованная в первом стихе строфы, совершенно тождественна конструкции второго стиха. Ясно видна смысловая близость двух пар слов: **безаконъе**, т.е. несоблюдение ветхозаветного закона, – это то же самое, что **грѣхъ**[1], а **сътворити** в данном контексте в той же мере выражает идею возмездия, что и **въздати**. Поэтому, хотя в строфе четыре полнозначных слова, выражаются не четыре, а два смысла.

Показательный пример дает возможность увидеть прием параллелизма в чистом виде. Однако поэт не ограничивает себя сопоставлением полных фраз, одновременно образующих самостоятельные стихи. Иногда наблюдается эллипс в одной из конструкций: 113,6 **горы да възиграсте сıа ѣко овьни и хлъми ѣко агнъци овъчии** (здесь же видим и прибавление лишнего слова в сравнении). Нередко один из элементов конструкции замещается перифразой: 103,33 **въспоıѫ г҃ви въ животѣ моемъ поıѫ б҃оу моемоу дондеже есмъ.** Бывает даже перекличка всего лишь двух слов: 149, 5 **въсхвалѧтъ сѧ прѣподобънии въ славѣ и възрадоуıѫтъ сѧ на ложихъ своихъ.** Встречается и, так сказать, неочевидный параллелизм, возникающий вследствие общего

[1] Любопытно, что в Апостоле имеется место, весьма похожее на определение одного слова через другое, т.е. подтверждающее тождественность семантики этих слов. Ср. 1 Ин 3,4:

πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ – **всѣкъ творѧи гр(ѣ)хъ и беззаконие творитъ и грѣхъ естъ беззаконие.**

Ср. также 1 Ин 5,17:

πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν **вська неправда гр(ѣ)хъ естъ.**

Славянский текст приводим по изданию [6].

совпадающего содержания стихов при невозможности сопоставить близкие элементы, – 3,1 г҃и чьто сѧ оумьножишѧ сътѫжаѭщє ми мноѕи въсташѧ на мѧ. В заключение укажем и на представленность сложных построений типа 118,169–170:

да приближитъ сѧ молитва моѣ прѣдъ тѧ г҃и
по словеси твоємоу вразоуми мѧ
да вьнидетъ прошениє моє прѣдъ тѧ г҃и
по словеси твоємоу избави мѧ.

Описанный прием параллелизма положен нами в основу анализа смысловых связей между лексемами в первом литературном языке славян. Этот прием дает в руки ученого еще один индикатор изучения семантики: он явственно указывает, что, скажем, лексика первого стиха строфы связана с лексикой второго стиха, и указывает это объективно. Если при изучении прочих церковнославянских источников семантические связи между словами приходится устанавливать с помощью обычных инструментов семасиологического анализа, то в Псалтыри подсказкой служит сам памятник. Следовательно, Псалтырь по природе своей в большей мере, чем другие древние тексты, пригодна для семасиологических разысканий. Таким образом, отнюдь не отвергая обычной семасиологической методики, попытаемся предложить и применить на практике еще один прием.

При изучении смысловых связей между словами первоначальное по времени обращение к Псалтыри аргументируется и другими соображениями. Славянская Псалтырь, как известно, несомненно принадлежит к переводам первоучителей Кирилла и Мефодия. В Житии Мефодия перевод Псалтыри поставлен даже на первое место: пьсалтырь бо бѣ тъкъмо и еванг҃лие съ ап҃лъмъ и избьранъіими слоужъбами ц҃ркъвьнъіими съ философъмь прѣложилъ пьрьвѣє [7, л. 108в]. Примечательно, что справедливость порядка переводов в свидетельстве подтверждается материалом – когда были изучены цитаты из Псалтыри в славянских Евангелии и Апостоле, то оказалось, что они практически полностью совпадают с текстом Син; на основании этого надо сделать вывод, что Псалтырь была переведена сначала, а затем при переводе Евангелия или Апостола из нее делались выписки, а не новые переводы.

Во всяком случае, как показал И.В. Ягич, Псалтырь и Евангелие имеют общие черты языка и принадлежат к единой и первоначальной группе источников [10, с. 41 и сл.]. Таков первый аргумент.

Кроме того, Псалтырь, как известно, – это ἀκμή религиозной лирики, и именно поэтому ни одна из книг средневековья по своей читаемости и использованию в богослужебной практике не может сравниться с нею. Достаточно сказать, что по уставу [11] на ежедневной утрене, кроме шестопсалмия, положены так называемые *кафизмы* (по две или три на каждый день, за исключением Светлой Седмицы), так что в течение недели вся Псалтырь прочитывается целиком, а во время Великого поста – даже два раза в неделю. Кроме сплошного чте-

ния, уставом предписывается выпевание отдельных псалмов (например, *предначинательного* – 103-го – на вечерне), специальных (связанных с праздниками) подборок запевов к стихирам и отдельных стихов (*аллилуиарии* и *прокимны*). Псалтырь была неотъемлемым элементом келейного правила инока и домашнего чтения мирянина.

Мы говорим об этом для того, чтобы подчеркнуть степень воздействия художественности Псалтыри и ее лексики на прочие произведения и жанры средневековой литературы. В самом деле, параллелизм (интеративность) средств выражения – это излюбленный прием средневековой греческой литературы, сохранявшийся, естественно, и в славянских переводах. Характерным примером может явиться Богородичный акафист патриарха Сергия (VII в.), который в течение многих веков служит образцом для подражания. В акафисте художественный эффект покоится исключительно на этом приеме, но прием этот встречается и в песнях канона (в ирмосах, а также стихах), и в икосах, и в кондаках, и в тропарях – практически во всех жанрах рассматриваемого рода литературы. Таков второй аргумент.

Следовательно, разбирая смысловые связи слов в Псалтыри, мы получаем, во-первых, возможность изучить самые истоки становления церковнославянского языка, т.е. несомненный плод переводческой техники Кирилла и Мефодия, да к тому же, во-вторых, сталкиваемся с наиболее авторитетным текстом и образцом для подражания. Можно ожидать, что связанные по смыслу слова Псалтыри были усвоены и стали отражаться в оригинальных произведениях.

Наше исследование не призвано содействовать решению общетеоретических задач (оно посвящено исключительно конкретным вопросам истории церковнославянского языка), но до рассмотрения и классификации материала все же необходимо кратко изложить собственную позицию.

Если говорить о смысловых связях между словами в ближайшем рассмотрении, то с помощью качественного анализа и с синхронной точки зрения можно выделить три типа таких связей. Во-первых, связанными оказываются слова, обладающие семантической близостью (*синонимия*). Во-вторых, несмотря на представленные в литературе возражения, сюда же дóлжно отнести слова, семантически дополняющие друг друга (*тематическая лексика*). В-третьих, сюда же принадлежат слова с семантической противоположностью (*антонимия*).

Определить понятие *синонимии* строгим образом (например, через родо-видовые отношения) из-за неясности сопряженных терминов (*значение*, *оттенок значения*, *стилистическая окраска* и т.д.) едва ли возможно, хотя интуитивное понимание существа дела, несомненно, присутствует.

Пусть два слова называются синонимами, если они обозначают одно и то же явление внеязыковой действительности. Как правило, синонимы соотносят это явление с разными понятиями, но эти понятия должны иметь (что следует из факта общей номинации) частично

совпадающие объемы и (в качестве предпосылки этому) больше совпадающих критериев в своих содержаниях, чем расходящихся. Понятийная общность синонимов объясняет их возможную взаимную замену в речи.

Получается, что мы принимаем описание понятия синонима, предложенное А.П. Евгеньевой: «Синонимами следует признать лишь те слова, которые соотносятся друг с другом по своему употреблению и значению» [12, с. 10]. Гипертрофия одного аспекта явления (например, смыслового) или другого (употребительность, взаимозаменяемость) – а таких попыток видим немало – не приводит к успеху, поэтому умеренный третий путь, содержащийся в приведенном описании, лучше прочих.

Для исследования синонимии церковнославянского языка критерий взаимозаменяемости из-за нередкой невозможности судить достоверно о семантике слов приобретает особое значение. Например, мы встречаемся – в пределах приема параллелизма (здесь и далее изучается только это явление) – с безразличным переводом греческих синонимов варьирующимися славянскими словами. В 6,10 читаем: оуслъıша г҃ь молитвѫ моѭ г҃ь моленье мое приꙗтъ (а в греческом – τῆς δεήσεως, τὴν προσευχήν). Однако в 54,2 греческие и славянские слова распределены по-иному: въоуши б҃же молитвѫ моѭ и не прѣзъри моленъѣ моего (τὴν προσευχήν, τὴν δέησιν).

Пары молитва – δέησιν, моленье – προσευχή представлены в 6,10; 60,1,2, а в 38,13; 54,2; 85,6; 87,3; 101,17 группировка противоположная: молитва – προσευχή и моленье – δέησιν. Свободное варьирование славянских слов говорит об их полной синонимичности, об этом же свидетельствует и принадлежность слов к одному корню.

Подобное безразличное варьирование заметно, конечно, и среди разнокоренных слов; ср. 10,22 избави мѩ ѣкко (так!) нищъ и оубогъ есмъ азъ (πτωχός, πένης), но в 10,4 πένης переводится не как оубогъ, а как нищъ: очи его на нищаего призираете.

Ср. дальнейшее свободное варьирование: 50,10 слоухоу моемоу даси радость веселье (ἀγαλλίασιν, εὐφροσύνην), но 66,5 възвеселѩтъ сѩ и въздрадоуѭтъ сѩ ѩзъıци (εὐφρανθήτωσαν, ἀγαλλιάσθωσαν); в 106-м псалме стихи 13 и 19 повторяются слово в слово: ἐκ τῶν ἀναγκῶν αὐτῶν ἔσωσεν αὐτούς, однако глагол σώζω в славянском переводится по-разному: 6,13 възъвашѩ къ г҃ю егда въстѫжишѩ и отъ бѣдъ ихъ *спасе* и 106,19 отъ бѣдъ ихъ *избави*. О синонимии данных глаголов свидетельствуют и следующие примеры: 7,1 *сп҃и* мѩ отъ вьсѣхъ гонѩщихъ мѩ *избави* мѩ (σῶσον, ῥῦσαι); 58,3 *избави* мѩ отъ творѩщихъ безаконье и отъ мѫжь кръвъи *сп҃и* мѧ (ῥῦσαι, σῶσον); 68,15 *сп҃и* мѩ отъ брениѣ да не оуглъбѩ *избави* отъ ненавидѩщихъ мѩ (σῶσον, ῥυσθείην).

Сюда же примыкает пара слов избавити–изѧти: 30,2 правдѫѭ твоеѭ *избави* мѧ *изъми* мѧ (ῥῦσαι, ἐξελοῦ); 139,1 *изми* мѧ господи отъ чловѣка лѫкава отъ мѫжа неправедна *избави* мѧ (ἐξελοῦ, ῥῦσαι); 143,11 изми мѧ избави мѧ отъ водъ могъ (ῥῦσαι, ἐξελοῦ). Таким образом,

выходит, что можно говорить не о паре синонимов, а о трехчленном ряде: съпасти–избавити–изѧти.

Кроме методики учета безразличного варьирования, для выявления синонимов церковнославянского языка можно использовать методику прямого сопоставления значений. Например, параллелизм подсказывает, что слова ὀργή и θυμός связаны между собой. Действительно, если сопоставить, как описываются их значения в словарях, то можно прямо ставить знак равенства; например, у Дворецкого: θυμός «гнев, злоба» и ὀργή «гнев, злоба»; у Бензелера: θυμός – Zorn, Unwille и ὀργή – Zorn, Unwille; так же у Лиддела и Скотта и т.д.

Поэтому, несмотря на то что в Син ὀργή – это всегда гнѣвъ, а θυμός – ѣрость, оба славянских слова, как и оба греческих, можно считать полными синонимами[1]. Ср.: 2,5 тъгда възглетъ къ нимъ гнѣвомъ своимъ и ѣростыѫ; 6,1 ги не ѣростиѫ облічи мене ни гнѣвомъ твоимъ покажи мене; см. далее 77,38; 89,7; 89,11; 101,11 и т.д.

Аналогичную синонимику без варьирования, но с полным совпадением значений видим в паре стоудъ – αἰσχύνη и срамъ – ἐντροπή и в производных: 34,4 да постыдѩть сѧ и посрамлѣѭтъ сѧ въкоупѣ... да облѣкѫтъ сѧ въ стоудъ и въ срамъ; см. далее 39,15; 43,16–17; 68,20; 69,3; 70,15; 82,18; 108,29 и т.д.

Не имея возможности и далее комментировать материал, – иначе глава разрослась бы сверх всякой меры, – приведем сейчас еще несколько выписок без пояснений. Придерживаемся алфавитного порядка и указываем лексемы в нормализованной орфографии[2].

105,6 беззаконьновати – съгрѣшати.
91,7 безоумѣнъ – неразоумивъ.
14,3 ближьнии – искрънъ.
50,10; 125,2 веселие – радость.
144,11 възглаголати – рещи.
120,4 въздрѣмати – оусънѫти.
38,13; 53,4 вьноушити – оуслышати.

[1] Греческая синонимика, в том числе и новозаветного языка, описывалась [13–15].

[2] Словарные материалы, следующие ниже, как можно предположить, отражают смысловые связи не только в Псалтыри (или даже одной Син), но и вообще в первом литературном языке славян на этапе его возникновения. Следовательно, мы должны получить возможность соотносить лексемы, выписанные из Син (или Бол), с лексическим фондом прочих канонических памятников. Из сказанного вытекает, что нужно провести нормализацию написаний. Как известно, до сих пор мы, хотя и пользовались упрощенной алфавитной системой, априорной нормализации не проводили, поэтому одно и то же слово писали строго по памятнику в разных вариантах (например, в Син можно встретить: безаконие, безаконеньѣ, безаконение, безаконье, безаконение, безаконьньѣ и безаконие). При нормализации написаний мы следовали правилам, изложенным в Словаре старославянского языка Чехословацкой академиии наук, вып. 2, с. XXXVI и сл. В свете этих правил предлагается «идеальная» ортограмма: беззаконие (между прочим, не зафиксированная в Син). Восстанавливаем грамматически нейтральные формы. Титла теперь раскрываем.

85,6 възноушити — вънати.
70,4 грѣшьнъ — законопрѣстѫпьнъ.
17,3; 143,2 застѫпьникъ — защитъникъ.
143,2 застѫпьникъ — избавитель.
58,17; 90,2 застѫпьникъ — прибѣжище.
77,43 знамение — чюдо.
7,16 издрыти — ископати.
23,2 искоушати — истязати.
35,6—7; 39,1; 44,5; 95,13 истина (рѣснота) — правьда.
32,16 крѣпость — сила.
71,14 лихва — неправда.
40,4 ложе — одръ.
43,15; 46,4; 66,5 людие — ѩзыци.
117,8—9 надѣяти сѧ — оупъвати.
24,5 наставити — наоучити.
6,1 обличити — показати.
108,29 облѣщи сѧ — одеждити сѧ.
70,9 оставити — отъврѣщи.
26,9; 93,14 оставити — отъринѫти.
79,12 отрасль — розга.
142,12 погоубити — потрѣбити.
43,14 подрѣжание — поношение, порѫгание.
91,7 познати — разоумѣти.
94,6 поклонити сѧ — припасти.
90,10 приити — пристѫпити.
48,13 приложити сѧ — оуподобити сѧ.
24,4 пѫть — стьза.
9,8 раздѣлити — размѣрити.
11,8 съблюсти — съхранити.
118,73 създати — сътворити.
106,16 съкроушити — съломити.
146,8 сѣно — трѣва.
26,1 оубояти сѧ — оустрашити сѧ.
2,3 хотѣние — желѣние. И т.д. Материал далеко не исчерпан.

Интересно заметить, что вопросы разницы в значениях слов или синонимии интересовали первоучителя Кирилла в связи с некоторыми обстоятельствами его биографии. Во время прения с низложенным патриархом Иоанном Грамматиком он показал различие между *идолом* и *иконой* (о чем подробнее см. у нас в гл. 17), а в состязании с хазарами, напротив, установил полное смысловое тождество слов законъ и завѣтъ (об этом см. у нас в гл. 5).

Такова первая группа связанной по смыслу лексики, установленная с помощью приема параллелизма. Как кажется, этот прием выступает надежным подспорьем в семасиологической работе.

Вторая группа, как упоминалось, — это тематические слова, которые в смысловом отношении дополняют, предполагают друг друга,

9 — 1876

которые, следовательно, сопряжены по принадлежности к определенной сфере действительности. Например, в 125,2 читаем:

тогда испльнитъ сѧ радости оуста наша
и ѩзкъ нашъ веселиѣ.

Уже установлено, что слова радость и веселиѣ суть синонимы; прием параллелизма подсказывает, что и оставшиеся слова в совпадающих синтаксических конструкциях должны быть близки друг другу.

Однако в смысловом отношении нельзя поставить знака равенства между оуста и ѩзыкъ, поскольку они обозначают анатомически разные органы речи – «рот» и «язык» (ср., например, контрастные евангельские чтения Мф 17,27 и Мр 7,33,35). Эти слова, равно как и их греческие соответствия στόμα и γλῶσσα, не являясь синонимами, тем не менее принадлежат к одной и той же тематической группе лексики и довольно часто в контексте выступают с нейтрализацией отличий друг от друга, т.е. практически обозначают одно и то же. Сказанное можно наблюдать и в нашем примере.

Ср., далее, точно такое же употребление: 36,30 оуста праведнаего пооучитъ сѧ прѣмѫдрости и ѩзкъ его възглетъ сѫдъ; 38,2 да не сългрѣшаѭ ѩзыкомъ моимъ положнхъ оустомъ моимъ хранило; 72,9 положишѧ на нбси оуста своѣ и ѩзыкъ ихъ прѣиде по земли; 77,36 и възлюбишѧ и оусты своими и ѩзыком своимъ солъгашѧ емоу.

Во всех этих выписках, как можно догадаться, различие между органами речи не является существенным; существенна как раз принадлежность и «рта» и «языка» к одному и тому же действию – акту говорения или пения. Следовательно, тематически сопряженные слова сохраняют определенные характеристики синонимов, – они связаны по смыслу и способны к взаимозамене, – но отличаются от них степенью представленности того и другого качеств.

Обратим теперь внимание на значительную зависимость тематических слов от внеязыковой действительности. Органы речи – это не только «рот» (оуста) или «язык» (ѩзыкъ), но и «губы», «гортань» и т.д. Ср. в этой связи: 119,2 гн избави дшѫ моѭ отъ оустенъ неправъдивъ и отъ ѩзыка лъстива; 139,4 поострншѧ ѩзыкъ свои ѩко змиинъ ѩдъ аспиденъ подъ оустънами ихъ, см. также 11,4–5 и т.д. Ср., наконец, 140,3 положи гн хранение оустомъ моимъ и двери огражденъі о оустънахъ моихъ. Таким образом, в группу тематически предполагающих друг друга слов (на материале Син) входят четыре единицы: оуста, оустъна, ѩзыкъ и гръртанъ.

В некоторых случаях тематическая близость между словами возникает, казалось бы, только в контексте. Например, слова боуриѩ – καταιγίς «порыв ветра, буря, вихрь» и гнѣвъ – ὀργή «негодование, раздражение, гнев», как несомненно видно, соотнесены с разными понятиями, но во фразе 82,16 тако поженеши ѩ боуреѭ и гнѣвомъ твоимъ смоутиши ѩ прием параллелизма указывает на их смысловую близость.

Близость эта возникает в речи на основании метафорического переноса, т.е. уподобления по сходству, но метафора становится воз-

можной лишь благодаря частичному совпадению содержаний обоих понятий, да и, кроме того, она может стать общепринятой и тем самым войти в язык.

Сказанное справедливо и по отношению к метонимическим заменам, т.е. переносам по смежности, — например, 76,15 съказалъ еси въ людехъ силѫ твоѭ избавилъ еси мъышьцеѭ твоеѭ люди твоѩ («сила» и орган силы «мышца» сопрягаются друг с другом).

Языковой характер метафорических и метонимических замен виден из их регулярной повторяемости (т.е. рассматриваемые нами случаи не сводятся к личному вйдению поэта): 88,22 роука бо моѣ поможетъ емоу и мъышьца моѣ оукрьпитъ и; 97,1 спе и десница его и мъышьца стаѣ его и т.д.

Наконец, к тематическим близким словам принадлежат, конечно, и родо-видовые замены: 77,25 хлѣбъ агль ѣстъ члкъ брашьно посъла имъ д-о-бильѣ; 104,35 поѣ сѩ вьсѫ травѫ землѩ ихъ и поѣ сѩ вьсь плодъ землѩ ихъ и т.д.

Укажем теперь на дальнейший материал без комментариев.

113,6 агньць — овьнъ.
93,23 безаконие — зълоба.
62,2 безводьнъ — поустъ.
89,10 болѣзнь — троудъ.
54,6 боıазнь — трепетъ.
93,8 боуи — безоумьнъ.
95,6 вельлѣпота — красота.
144,13 владъıчьство — цѣсарьство.
17,9 възгорѣти сѩ — въспланѫти сѩ.
37,10 въздъıханиıе — желѣниıе.
64,9 възмѩсти сѩ — оубоıати сѩ.
33,4 възнести — възвеличити.
14,1 въселити сѩ — обитати.
43,24 въскрѣснѫти — въстати.
37,6 въсмръдѣти — съгнити.
61,11 въсхъıщениıе — неправьда.
10,4 вѣжди — очи.
18,5 вѣщаниıе — глаголи.
83,4 гнѣздо — храмина.
40,4; 71,3; 113,4,6 гора — хлъмъ.
45,5 градъ — село.
83,4 гръли͡ца — пьтица.
91,14 дворъ — домъ.
132,1 добро — красьно.
93,5 достоıаниıе — людиıе.
138,5 древьнь — послѣдьнии.
30,4 дръжава — прибѣжище.
131,4 дрѣманиıе — сънъ.
22,4 жѣзлъ — палица.

9*

36,1 завидѣти — рѣвьновати.
39,18 защититель — помощьникъ.
26,1 защититель — съпаситель.
33,14; 37,13 зъло — льсть.
96,7 идолъ — истоуканъ.
72,19 исконьчати сѧ — погыбнѫти.
87,19 искреньнъ — дроугъ.
73,15 источьникъ — потокъ.
60,5 кровъ — село.
77,61 крѣпость — доброта.
50,3 милость — щедросты.
63,3 множьство — съньмъ.
93,12 наказати — наоучити.
77,51 начатъкъ — прьвьньцъ.
43,25 нищета — печаль.
9,35 нищь — сиръ.
84,11 облобызати сѧ — сърѣсти сѧ.
105,18 огнь — пламень.
79,14 озобати — поѣсти.
50,9 окропити — омыти.
13,1 омразити — растълити.
38,3 онѣмѣти — оумлъчати.
88,41 оплоты — твьрьдь.
77,69 основати — създати.
97,2 отъкрыти — сказати.
37,22 отъстѫпити — оставити.
104,10 повелѣние — завѣтъ.
105,36 пожрѣти — работати.
93,22 помощь — прибѣжище.
76,6 помыслити — помѣнѫти.
118,22 поносъ — оуничьжение. И т.д. Перечисление материала можно еще продолжать и продолжать.

Таким образом, тематически сопряженная лексика объединяется:

— или степенью наличия того или другого качества (скажем, хлъмъ — это, собственно, маленькая гора, а агньцъ — маленькая овьца, ср. также пѫтъ и стьза, сонъ и дрѣмание);

— или причинно-следственными отношениями (если раны съгнишѧ, то они и вьсмрьдѣшѧ сѧ; если человек безоумьнъ, то он, как правило, и боуи, если сиръ, то и нищь и т.д.);

— или пространственно-временнóй смежностью (ср. оуста, оустъна, ѩзыкъ и грътань; очи и вѣки; помощи и избавити и т.д.).

Любопытно, что в некоторых случаях синонимические или антонимические параллельные контексты содержат тематическую лексику, которая семантически не объединяется никак, но тем не менее называет один и тот же предмет или одно и то же явление. Такова лексика, объединяемая общностью номинации. В ней усматриваются два

рода отношений, причем они оба выходят за пределы чисто лингвистического ве́дения.

Во-первых, разнородная лексика может сопрягаться в общей номинации вследствие присущего ей культурного компонента, т.е. одинаковых религиозных, исторических, бытовых и других экстралингвистических ассоциаций. Например, в 14,1 читается:

кто обитаетъ въ жилищи твоимъ

ли къто въселитъ сѧ в ст҃ѣи горѣ твоей.

Жилище и **гора** объединяются только тем, что имеется в виду гора Сион, почитавшаяся как место обитания Бога.

Ср. также исторические аллюзии в параллельных стихах: 77,51 **поби вьсѧ прьвеньцѧ въ земли егоупотьстѣ / начатокъ въсѣкого троуда ихъ въ селѣхъ хамовѣхъ** и 104,36 **оуби вьсѧ прьвьньцѧ въ земли ихъ / начатокъ вьсего троуда ихъ**. Здесь используется реминисценция исхода из Египта.

Во-вторых, лексика с общей номинацией – это обычные случаи метафоры и метонимии, т.е. видов тропа, в которых перенос наименования бывает на весьма различных, в том числе неожиданных, основаниях. Так, уже упоминалось уподобление гнева буре.

Остается напомнить, что гетерогенная лексика, но с общностью номинаций – это обычно явление или национальной культуры, или художественного творчества, поэтому по дисциплинарной принадлежнсти она выходит за пределы лингвистики.

Что же касается собственно тематической лексики, то она, конечно, за рамки языкознания не выводится. Мы пытались нащупать семы, которые объединяют ее в целое, подобное полям синонимов или антонимов, однако все же мы пока не умеем описывать ее с помощью аппарата смысловых компонентов и, следовательно, о качестве связей между словами, принадлежащими к одной теме, вынуждены умолчать.

Прием параллелизма, свойственный Псалтыри, выявляет тематическую лексику объективно и привлекает к ней внимание исследователей.

Ср. в заключение 144,4–7:

родъ и родъ ***въсхвалѧтъ*** **дѣла твоꙗ**

и силѫ твоѫ ***възвѣстѧтъ***

велѣпотѫ славы ст҃ынѧ твоѫ ***възглѧтъ***

и силѫ страшьныхъ твоихъ ***рекѫтъ***

и величие твое ***исповѣдѧтъ***

памѧть оумноженꙗ благости твоеѫ ***отригнѫтъ***

и правъдѣ твоеи ***возрадоуѫтъ сѧ.***

Целых семь тематических слов в одном месте!

Осталось рассмотреть последний тип смысловой связи между лексемами – антонимию. Антонимы обычно определяются как слова, имеющие противоположные значения; следовательно, по своей семантике антонимы противопоставлены синонимам. И с точки зрения употребительности антонимы в отличие от синонимов не допускают взаимозамены. Тем не менее смысловая связь между членами анто-

нимической пары, видимо, так же сильна и такого же качества, как и связь между синонимами. Старая фраза les extremes se touchent оправдывается в том отношении, что противоположные значения отнюдь не ислючают, а скорее предполагают друг друга. Кроме того, и в плане употребительности антонимы обладают высокой степенью встречаемости в сходных контекстах и рядом.

Например, понятие грѣшьникъ — ἁμαρτωλός имеет смысл лишь постольку, поскольку существует понятие праведьникъ — δίκαιος; в равной мере соотносительны противоположные понятия зълъ и добръ и т.д. Сопряженность, т.е. смысловая связь, понятий в нашем материале проявляет себя в том, что соответствующие слова в приеме параллелизма выполняют совершенно ту же поэтическую функцию, что и синонимы или тематические слова.

Например, ср. 67,3—4 тако погыбнѫтъ *грѣшьници* отъ лица б҃жьѣ а *праведьници* възвеселѧтъ сѧ; любопытно, что в антонимических отношениях в этой выписке находятся и глаголы. Ср., далее, 36,16 лоуче малое праведьникоу паче богатьства грѣшьнъıихъ мьнога; 57,11 възвеселитъ сѧ праведникъ егда... рѫцѣ свои оумыетъ в кръви грѣшьника; точно так же 36,17,21 и т.д.

Подобная же совместная встречаемость может быть отмечена и относительно пары зълъ—добръ: 33,15 оуклони сѧ отъ зъла и твори добро; 34,12 въздаахѫ ми зълаа въз добраа, 37,21 въздаѭще мнѣ зълаа възъ добраа; 108,5 положишѧ на мѧ зъло въз добро и ненависть за възлюбленье мое.

Таким образом, несмотря на явное отличие антонимов от синонимов и тематических слов, все три типа лексем имеют между собой много общего — как в плане семантики, так и в употреблении. Все они манифестируют разные виды одного и того же явления высшего порядка — смысловой связи.

Заслуживает внимания выявление антонимов в условиях использования отрицания. Известно, что с помощью отрицания легко образуются однокоренные антонимы типа законъ — беззаконие, правьда — неправьда: ср., например, 51,5 възлюбилъ еси... неправьдѫ неже г҃лати правьдѫ. Однако не данное, довольно простое, явление интересует нас сейчас. В 7,9 читаем: сѫди ми г҃и по правьдѣ моеи и по незлобѣ моеи; отрезки по неправьдѣ моеи и по незлобѣ моеи, несомненно, манифестируют прием параллелизма, причем по своей семантике правьда и незлоба — явные синонимы. Но синонимы, как видно, возникли в результате использования отрицания во второй лексеме, и если это отрицание убрать, то возникает столь же явно связанная, но антонимическая пара правьда—злоба. Ср., далее, 139,2 изми мѧ господи отъ ч҃ловѣка лѫкава отъ мѫжа неправедна; и здесь синонимия легко превращается в антонимию, если во втором слове убрать отрицание: лѫкавъ — праведьнъ.

Одним словом, псалмоповец, у которого синонимы в приеме параллелизма появляются значительно чаще антонимов, создавал себе

дополнительные синонимы из антонимических пар и для этого прибегал к помощи отрицания. Ср.: 14,2 ходѧ бес порока и дѣлаıѧ правъдѫ; 16,5 съвръшилъ еси стопъı моıѧ во стѣзьхъ моихъ да не подвижѩтъ сѧ стопъı моıѧ; 20,3 желанье сръдца твоего далъ емоу еси и хотьнѣ оустъ его неси его лишилъ, 23,4 неповиненъ рѫками и чистъ сръдъцемъ и т.д. Надо, правда, заметить, что в некоторых случаях отсечение отрицания невозможно, иначе разрушается слово. Например, 1,1 блаженъ мѫжъ иже неидет(ъ) на с(о)вѣтъ не(чест)ивъıхъ (и) (н)а пѫти грѣшьнъıхъ не (ста); от слова нечестивъıи отрицательную приставку нельзя устранить. Ср., далее, 24,6 грѣхъ юности моеıѧ и невѣзества моего не помѣни. Следовательно, рассматриваемая в данном абзаце методика выявления антонимов отнюдь не является универсальной — в каждом отдельном случае нужно выявлять, возможно ли отсечение отрицания.

Наконец, среди сопряженных по смыслу слов имеется группа, которую можно с равным успехом отнести как к тематической лексике, так и к антонимам. Например, 138,2 тъı позна сѣдание мое и въстание мое; сѣдание и въстание, в зависимости от точки зрения, могут быть присчитаны и туда и сюда. Ср., кроме того, 8,9 пьтицѧ нб҃нъııѧ и ръıбъı морьскъııѧ; 68,35 да въсхвалıѧ-т-ои небеса и землѣ море и вьсѣ движѭщинѣ сıѧ въ немъ.

В заключение приведем, как обычно, краткий список антонимов по алфавиту.

138,8 адъ—небо.
36,22; 61,5 благословлıати — клѧти.
94,10 блѫдити — познати.
29,6 вечеръ — заоутра.
65,12 вода — огнь.
76,4 възвеселити сѧ — въскрьбѣти.
36,36 възискати — обрѣсти.
118,163 възлюбити — възненавидѣти.
108,6 възлюбление — ненависть.
74,8 възнести — съмѣрити.
19,9 въстати — пасти.
103,8; 106,26 въсходити — низъходити.
61,11 въсхъıщение — правьда.
120,8 въсхождение — исхождение.
137,6 въıсокъ — съмѣренъ.
18,8 вѣрньнъ — пороченъ.
74,11 грѣшьникъ — правьдьнъ.
7,10 грѣшьнъ — правьдьнъ.
20,3 дати — лишити.
18,3 дьнь — нощь.
91,6 дѣла — помъıшлениıа.
49,1 западъ — въстокъ.
103,29 ищезати — съзидати сѧ.

10,5; 44,8; 96,10 любити — ненавидѣти.
139,2 лѫкавъ — правьдьнъ.
65,6 море — соуша.
68,29 написати сѧ — потрѣбити сѧ.
26,10 оставити — приѩти.
23,4 повиньнъ — чистъ.
144,20 погоубити — хранити.
11,8 подвигнѫти сѧ — оутврьдити сѧ.
118,150 приближати сѧ — оудалѣати сѧ.
27,5 разорити — създати.
70,17 старость — юность.
26,3 оубоѣати сѧ — оупъвати. И т.д. Попытка исчерпать материал, как всегда, не предпринимается.

Таковы три группы сопряженной по смыслу лексики, которая была выявлена анализом параллелизма в Псалтыри. Тем не менее на этом нельзя поставить точку.

II

Теоретически едва ли правильно думать, что связи между словами ограничиваются попарными соответствиями. Ясно, что попарные соответствия, оказавшиеся в нашем распоряжении, возникли, так сказать, искусственным путем — они отражают парную структуру строфы параллелизма, характерной для Псалтыри.

Если бы, следовательно, эта структура состояла, скажем, из трех, четырех и т.д. элементов (что и на самом деле в редких случаях можно наблюдать[1]), то мы получили бы тройки, четверки и т.д. сопряженных слов. Поэтому лексический материал, сгруппированный по парам, — это побочный и, вероятно, отрицательный продукт нашего индикатора (об уникальных достоинствах индикатора, перекрывающих недостатки, мы уже говорили).

Получается: чтобы адекватно судить о смысловых связях между словами в складывающемся церковнославянском литературном языке (а не только в определенном речевом произведении — Псалтыри), надо снять аберрацию лексики, возникшую под воздействием художественного приема, свойственного источнику.

По нашему предположению, добиться группировки не по парам, а, как обычно в семасиологии, по полям вполне возможно. Для дости-

[1] Ср., например, структуру параллелизма из семи элементов (приводится поле органов человека и их функций) в 113,13—15:
оуста имѫтъ и не възглѧтъ
очи имѫтъ и не видѧтъ
оуши имѫтъ и не слышѧтъ
ноздри имѫтъ и не обонѣѭтъ
рѫцѣ имѫтъ и не осѧжѫтъ
нозѣ имѫтъ и не поидѫтъ
и не възгласѧтъ грътанемъ своимъ.

жения цели требуется, когда допустимо, представить в явном виде связи каждого из членов пары. Например, если на основании материалов, извлеченных из нашего источника, приписать такие связи паре слов **безаконие** – **зълоба** и обозначить их символически (синонимическую связь – сплошной, антонимическую – точечной линией, тематическую – цепью астерисков), то можно получить такую картину:

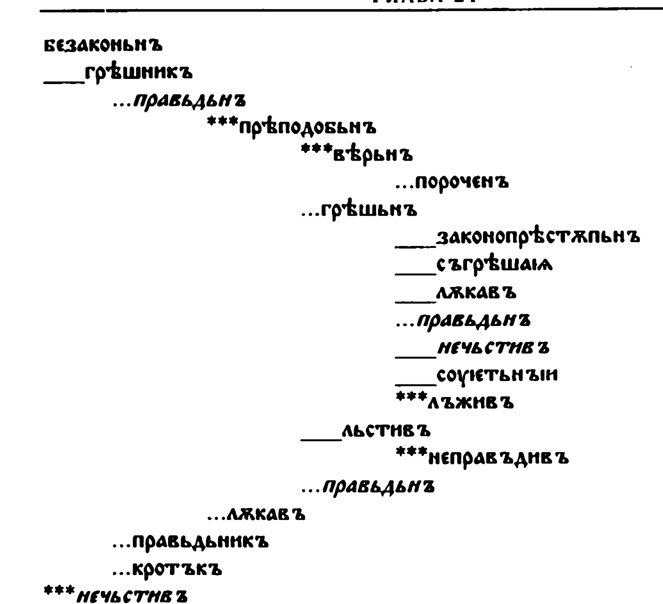
безаконие	___**зълоба**
___**грѣхъ**	*****льщение**
*****неправьда**	...**правота**
*****недѫгъ**	
...***правьда***	...***правьда***

Сошлемся на аналогичный случай логического вывода: если A=C и B=C, то A=B.

Подобным образом, если лексема **безаконие** связана со словом **зълоба** и слово **безаконие** связано с лексемой **грѣхъ**, лексемы **зълоба** и **грѣхъ** через посредство третьего члена связаны между собой. О справедливости этого вывода говорит и другой (впрочем, уже избыточный) аргумент: в группах как первого, так и второго слова есть общий элемент – слово **правьда** (мы его выделили курсивом); следовательно, эти группы по некоторому критерию однородны.

Так на основании операции логического вывода решается в общем виде проблема формирования лексических полей. С самого начала, однако, надо заметить, что логические операции не всегда приложимы к языку, поэтому получаемый нами материал надо в каждом отдельном случае проверять на конкретных текстах. Согласимся, однако, с тем, что получаемые поля указывают направление поиска, т.е. они говорят о том, что между некоторыми лексемами возможны (пусть и не обязательны!) семантические связи (нуждающиеся в дальнейшей проверке). Забегая вперед, отметим, что в дальнейшем, при разборе отдельных случаев, как правило, не пришлось сомневаться в истинности логического вывода.

Рассмотрим два лексических поля.


безаконьнъ
___грѣшникъ
...*правьдьнъ*
***прѣподобьнъ
***вѣрьнъ
...пороченъ
...грѣшьнъ
___законопрѣстѫпьнъ
___съгрѣшаıѧ
___лѫкавъ
...*правьдьнъ*
___*нечьстивъ*
___соуıетьнъıи
***лъживъ
___льстивъ
***неправъдивъ
...*правьдьнъ*
...лѫкавъ
...правьдьникъ
...кротъкъ
****нечьстивъ*

Поясним технику подачи материала. В первой колонке слева приводятся слова, связанные по смыслу с заглавным словом, причем перед каждым словом указан тип его связи с заглавным словом. Пусть такие слова называются словами первого порядка. Затем под каждым таким словом перечисляются связанные с ним слова (второго порядка) и т.д. Таким образом, мы перечисляем *все* слова, которые на основании анализа Псалтыри находятся в смысловой связи с заглавным словом.

Каково качество связи между словами опосредованных порядков? Здесь надо различать два основных случая.

Во-первых, если в словах двух смежных порядков дважды представлена антонимическая связь, то заглавное слово оказывается связанным со словом второго порядка синонимической связью, т.е. дважды повторенная антонимическая связь дает смысловую близость.

Во-вторых, во всех остальных случаях всегда сохраняется та связь, которая говорит об относительно меньшей смысловой близости между словами. Таким образом, за исключением случаев повторной антонимии, при разноголосице типов связей заглавное слово меняет по отношению к слову второго порядка связь в сторону смыслового удаления (но качественного скачка не происходит). Подобная же процедура применима и для определения качества связи между словами любых, как угодно удаленных друг от друга порядков. Кроме того, одного поля достаточно для того, чтобы судить о смысловых связях всех входящих в него лексем. Остается добавить, что повторяющиеся в полях слова выделены курсивом и для них связи не указаны.

възвеличити
***възнести
...съмѣрити
***въсхвалити
****възвѣстити*
***повѣсти
***въспѣти
___пѣти
****възвѣстити*
***радовати са
***работати
***пожрьти
***въсклѝкнѫти
***възрадовати са
___възвеселити са
...въскръбѣти
***отърѝгнѫти
***възглаголати
***исповѣдати
***рещи
***повелѣти

Коснемся теперь генезиса выявленных смысловых связей.

Некоторая – видимо, бóльшая – их часть, скорее всего, отражает семантику говора, легшего в основу первого литературного языка славян. Сказанное справедливо прежде всего по отношению к лексемам славянского происхождения; ср.: вода...огнъ (65,12), вънати___оуслышати (9,38; 39,2), гнѣвъ___ꙗрость (2,5; 6,1), гора***хлъмъ (71,3), грълица***пътица (81,4), дворъ***домъ (91,14), добро...зъло (33,15; 34,12; 108,5) и многие другие.

Некоторая же часть смысловых связей, несомненно, сложилась под воздействием греческого языка, т.е. возникла в результате перевода и сопряженного с ним семантического калькирования.

Сюда относятся, во-первых, поля или пары слов, в которых есть заимствование из греческого или (через его посредство) из иврита, – ср. ад (ᾅδης)...небо (138,8), ангелы (ἄγγελοι)***силы (148,2), идолъ (εἴδωλον)***истоуканъ (96,7), цѣсарь (βασιλευς)***кнѧзь (2,2), цѣсарьство (βασιλεία) ***владычьство (144,13).

Во-вторых, перенос смысловых связей виден и в случаях морфологических калек: ср. бе-з-аконие (ἀ-νομία) ___грѣхъ, зълоба; без-оумьнъ (ἄ-φρων)***несмысльнъ (48,11); боуи (93,8); благо-словлꙗти (εὐ-λογέω)... клѧти (36,22); вельлѣпота (μεγαλο-πρέπεια)***красота (95,6); вън-оушити (ἐν-ωτίζομαι)___оуслышати (38,13, 53), вънати (85,6); высесъжагаемыꙗ (ὁλο-καύτωμα)***жрътва (19,4; 39,7; 49,8); законопрьстѫпьнъ (παράνομος)___грѣшьнъ (70,4), лѫкавъ (25,4) и т.д.

Наконец, в-третьих, смысловые связи переносятся из греческого языка и тогда, когда одно из славянских по происхождению слов усвоило значение своего греческого соответствия, – ср. глагол работа-

ти, который под влиянием греч. δουλέω стал означать «служить, молиться»[1] и именно благодаря этому вступил в тематическую связь со словами радовати сѧ (2,10), въсклицати (99,1–2) и пожрѣти (105,36).

Таким образом, установленные смысловые отношения между лексемами лишь с осторожностью можно относить к говору, легшему в основу первого славянского литературного языка. «Каждая эпоха в истории языка имеет свои особенности, поэтому семантико-лексические закономерности прежде всего должны рассматривается как конкретно-исторические категории» [18, с. 186]. Конкретно-исторический характер имеет и наш материал.

Такова первая методика, относимая нами к числу объективных. Она основывается на явлении параллелизма членов, свойственном Псалтыри, и, как упоминалось, не может применяться по отношению к другим древнеславянским памятникам. О второй объективной методике говорится в следующей главе.

Литература

1. *Lowth R.* De sacra poesi Hebraeorum [Praelectiones Academicae]. Oxford, 1753.
2. Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI века // Памятники старославянского языка. IV. Пг., 1922.
3. Psalterium Sinaiticum. Skopje, 1971.
4. Болонски псалтир. Български книжовен паметник от XIII век. София, 1968.
5. *Craft Ch. F.* The Strophic Structure of Hebrew Poetry. Chicago, 1938.
6. *Ильинский Г.А.* Слепченский апостол XII века. М., 1912.
7. Успенский сборник XII–XIII вв. Издание подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон. Под ред. С.И. Коткова. М., 1971.
8. *Vlášek J.V.* Po stopach archetypu staroslovenského překladu žalmu // Studia palaeoslovenica. Praha, 1971.
9. *Moszyński L.* Fragmenty psalterzowe apostola Enińskiego wobec tzw. Psalterza Synajskiego // Константин-Кирил Философ. София, 1971.
10. *Ягич И.В.* Четыре критико-палеографические статьи. СПб., 1884.
11. *Скабалланович М.Н.* Толковый типикон (Объяснительное изложение Типикона с историческим введением). Вып. 1–3. Киев, 1910, 1913, 1915.
12. *Евгеньева А.П.* Проект Словаря синонимов. М., 1964.
13. *Schmidt J.H.* Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik. Leipzig, 1889.
14. *Heine G.* Synonymik des neutestamentlichen Griechisch. Leipzig, 1898.
15. *Trench R.Ch.* Synonymics of the New Testament. London, 1906.
16. *Colwell E.G.* The Greek Language. The Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville, 1962.
17. *Barr J.* The Semantics of Biblical Language. Oxford, 1962.
18. *Филин Ф.П.* Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (на материале летописей) // Ученые записки Ленинградского гос. пед. ин-та им. А.И. Герцена, 1949, № 80, с. 186.

[1] Аналогичным вопросам семантического калькирования – изучается влияние древнееврейской лексики на значение таких ключевых греческих слов, как ἐκκλησία, πίστις, λόγος, ἀλήθεια и т.д., – посвящена работа [17].

Глава 22

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ МЕТОДИКА «ЦЕПОЧКИ» КАК ИНСТРУМЕНТ ВЫЯВЛЕНИЯ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИХ ПОЛЕЙ

I. Постановка проблемы

В предыдущей главе была описана и применена к материалу исследовательская методика, покоящаяся на учете основной жанровой особенности Псалтыри. Вторая методика, рассматриваемая в настоящей главе, охватывает не один источник, а все переводы с греческого на славянский.

Предлагаемая процедура анализа вытекает из довольно хорошо известного наблюдения, что *одно и то же* греческое слово в тождественных или вполне сходных контекстах может переводиться *разными* славянскими словами.

Конечно, некоторая часть греческой и славянской лексики связана одно-однословными отношениями: определенному греческому слову в переводе всегда соответствует вполне определенное славянское. Тем не менее нередко между словами двух языков в процессе переводов так и не вырабатывается взаимно-однозначного соответствия.

Данная кардинальная характеристика переводных славянских источников (варьирование соответствий) и позволяет, на наш взгляд, объективно выявлять смысловые связи между словами первого литературного славянского языка. Сначала выявляются попарные связи, но если продолжить их выявление вплоть до пределов, то в итоге возникает совокупность семантически сопряженных слов, т.е. тот феномен, который обычно называется лексическим, или лексико-семантическим, полем. Когда выявлена групповая смысловая близость, единицы совокупности (или поля) затем вновь анализируются попарно, в семантическом противопоставлении.

Следовательно, значение отдельного слова в итоге определяется не единичным, фрагментарным, а групповым анализом, исходя из места слова в совокупности связанных с ним других слов.

Сразу же скажем, что не можем устранить субъективизма на этапе описания значения отдельного слова; однако на этапе формирования совокупности слов процедура является вполне объективной. Сделан-

ными общими замечаниями пока ограничимся. Дальше проследуем индуктивным путем: сначала приводится и обсуждается фактический материал, а представление методики в общем виде отодвинуто на конец.

Исследовательский предмет ограничен Евангелием и Псалтырью [1]: они имеют объединяющие их черты языка, да и по многим другим признакам принадлежат к единой и первоначальной группе источников [2].

II. Поле «экстрема»

1. Первый этап анализа: отправное слово — коньць

Начало исследования произвольное. Пусть исходным будет слово **коньць**. Согласно словоуказателям Син и Мар, оно имеет четыре греческих соответствия: ἄκρον (например, Мф [3] 24,31, Мр 13,27, Лк 16,24); πέρας (Лк 11,31; 2,8, 7,7, 18,5 и т.д.); πλήρωμα (Мр 2,21; 88,12); τέλος (Мф 10,22, 24,13, Мр 13,13; 9,7, 19,32, 12,2 и т.д.). Слово **коньць**, таким образом, оказалось сопряженным с группой греческих слов.

Затем, обратившись к конкордансам [3–4], мы выписали из них все случаи употребления в Псалтыри и Евангелии этих четырех греческих слов и сплошь проверили, как они переводятся на славянский язык. Выявилось, что все четыре слова связаны не только с лексемой **коньць**, но и с другими славянскими лексемами.

Ἄκρον в 18,7 употребляется дважды, но переводится по-разному: ἀπ' ἄκρον τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἔξοδος — **отъ начѧтъка нбси исходъ его и сърѣтаньѣ го до конъца нбси**; таким образом, ἄκρον переводится не только как **коньцъ**, но и как **начѧтъкъ**. 71,16 дает еще одно славянское слово: **бѫдетъ оутвръжденне на земли на връхоу** (ἐπ' ἄκρων) **го(го)ръ**; ἄκρον соответствует **връхъ**.

Πέρας переводится и как **коньцъ**, и как **коньчина**: 38,5 **съкажи ми гн конъчинѫ** (τὸ πέρας) **моѭ**. Любопытно соответствие πέρας — **краи**: в Мар стих Мф 12,42 пропущен, но есть приписка кириллицей **приде отъ краи** (ἐκ τῶν *περάτων*) **землѣ слъıшати прѣмоудрости соломоне**, а в синоптическом месте у Лк 11,31 читаем **приде отъ конецъ** (ἐκ τῶν περάτων) **землѧ**.

Πλήρωμα, наряду с **коньць**, переводится еще и как **исплънение**: 95,11 **да подвижитъ сѧ море (и) испл(не)ние его** (καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς).

---

[1] Цитируем Мар. Для сопоставления с греческим евангельским текстом использовалось издание, хорошо отражающее в аппарате лукиановскую (константинопольскую) редакцию, а именно [1]. Что касается Псалтыри, то продолжаем пользоваться указанными ранее изданиями С. Северьянова и А. Ральфса. Придерживаемся написаний источников, за исключением уже обсужденного упрощения алфавитной системы, но в абсолютном употреблении (т.е. вне привязки к памятнику) славянские слова даются в нормализованных орфограммах. Правила нормализации также были указаны выше.

[2] Подробнее об этом см. [2, с. 41 и сл.].

[3] Евангельские чтения отделяются от псалтырных точкой с запятой.

Примечательно варьирование обоих славянских слов в сходных до полного совпадения контекстах: 88,12 въселенѫѭ и коньцѩ (τὸ πλήρωμα) єѩ ты основа – 49,12 моѣ бо есть въселенаа и испл҄ън(е)нье єѩ; ср. также 23,1.

Наконец, τέλος, хотя и переводится регулярно словом коньць (а τέλος встречается часто – особенно в Псалтыри, где слово употребляется в надписаниях псалмов), все же имеет соответствием и слово коньчина: Мф 24,13 и проповѣсть сѧ євнѣлие ... и тъгда придет коньчина (τὸ τέλος); ср., далее, Мр 13,7, Лк 21,9, 22,37. Кроме того, в Евангелии встретился единственный случай соответствия τέλος – дань: Мф 17,25 цѣри земьсции отъ кыихъ приемлѭтъ дани (τέλη) ли кинсь.

Итак, во время движения от греческих слов к славянским удалось установить группу лексики в таком составе: връхъ, дань, испл҄ънениє, коньчина, краи, начѧтъкъ.

2. Второй этап анализа: отправное слово – връхъ

Эти славянские слова в свою очередь имеют ряд новых греческих соответствий. Връхъ сопрягается с κορυφή и с ἄνω (и с производными – ἐπάνω, ἄνωθεν, ἕως ἄνω), дань – с φόρος, коньчина – с συντέλεια и ἐσχάτως[1], краи – с αἰγιαλός (а в Сав и с κράσπεδον), начѧтъкъ – с ἀπαρχή и ἀρχή. Испл҄ънениє имеет соответствием только πλήρωμα и тем самым не обогащает нашего материала. В целом же число греческих слов увеличилось: к четырем начальным прибавились еще девять.

Снова обратимся к конкордансам, установим, где употребляются в Псалтыри и Евангелии данные греческие слова, и посмотрим, как они переводятся на славянский.

Αἰγιαλός в наших источниках встречается только тра раза и всякий раз переводится по-разному. В Мф 13,48 наблюдаем уже встречавшееся слово краи: в притче о неводе, брошенном в море, в Мар сказано извлъкъше и на краи (ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν), а в Асс имеется разночтение на соухо. В Мф 13,2 имеем поморие: весь народъ на помори (ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν) стоѣше, а в Ин 21,4 – брѣгъ: ста іс при брѣзѣ (εἰς τὸν αἰγιαλόν). Если учесть соухо, то αἰγιαλός имеет теперь четыре славянских соответствия!

Ἄνω (и производные формы) часто выступает в виде наречия и предлога, которым соответствуют славянские въıспрь, съвъıше, на, надъ, испръва и т.д. Встречаются и персональные переводы: Мф 27,51 раздъраса (храмовая завеса) съ въıшьнѣаго краѣ (ἀπ᾽ ἄνωθεν) до нижьнѣаго; ср. также Ин 8,23, Мр 14,5, Лк 1,3. Однако иногда ἄνω выступает как имя существительное, и в этом случае ему соответствует славянское существительное връхъ: Ин 2,7 напл҄ънишѧ (водоносъı) до връха (ἕως ἄνω). Наряду с падежно-предложными именными формами часто попадается отыменное наречие връхоу (лишь как соответ-

[1] Это соответствие (оно единично), вероятно, надо признать персональным (творческим) а не регулярным переводом, – ср. Мр 5,23 дъшти моѣ на коньчинѣ есть (ἐσχάτω» ἔχει). О вопросе персональных переводов см. выше, в гл. 2.

ствие ἐπάνω): Мф 2,9, 5,14, 21,7 (дважды), 23,18,20, 27,37, Лк 11,44; 107,5.

И ἀπαρχή и ἀρχή переводятся как начатъкъ, однако ἀρχή имеет еще соответствиями начало, зачало и поконь (110,10 поконь – ἀρχή – прьмѫдрости страхъ гнь). В сочетании с предлогами ἀρχή переводится близкими к наречиям падежно-предложными формами ис пръва (Ин 16,4 сихъ же вамъ ис пръва – ἐξ ἀρχῆς – не рѣхъ; 73,2, 77,2, 118,152) и ис кони (Лк 1,2 намъ бывъшеи ис кони – ἀπ' ἀρχῆς – самовидьци; Мф 19,4,8, Ин 1,2, 6,64). Наконец, в 109,3 ἀρχή переводится словом владычьство: съ тобоѭ владычьство (ἡ ἀρχή) вь день печали твоѭ.

'Εσχάτως и ἔσχατος обычно переводятся как послѣдь (Мр 12,6,22) и как послѣдьнии (72,17, 134,7; Мф 5,26, 12,45, 19,30, 20,8,12,14,16 и т.д.). Отмечаются два единичных перевода – уже известная коньчина (Мр 5,25) и мьнии. Ср.: Мр 9,35 кто хощетъ старии быти да бѫдетъ вьсѣхъ мънеи (ἔσχατος).

Κορυφή дает только врьхоу (67,22; этот стих отсутствует в Син, поэтому судим по Бол) и врьхъ (7,17 обратитъ сѧ болѣзнь его на главѫ емоу и на врьхъ – ἐπὶ κορυφήν – емоу неправьда его сънидеть).

Κράσπεδον, если не считать уже известного нам перевода словом краи (только в Сав в Мф 9,20), соответствует исключительно въскрилие.

Συντέλεια, кроме слова коньчина, дает еще и лексему (съ)коньчание (Мф 13,40,49, 24,3, 28,20). Оба слова свободно заменяют друг друга: в двух смежных стихах Мф – 13,39 и 13,40 – читаем жѧтва есть коньчина (συντέλεια) вѣка – тако бѫдетъ въ скончание (ἐν τῇ συντελείᾳ) вѣка сего.

Φόρος переводится только как дань (Лк 20,22, 23,2).

Итак, на этом новом этапе движения от греческих слов к славянским выявилась еще одна группа лексики – в составе лексем брѣгъ, владычьство, въскрилие, зачало, мьнии, начало, поконь, конь, поморие, послѣдьнии, прьвыи, соухо и (съ)коньчание.

3. Третий этап анализа: отправное слово – брѣгъ

Теперь, полностью повторяя предшествующую процедуру исследовательской работы, снова обратимся к словоуказателям Син и Мар и выясним, какие греческие соответствия, кроме уже известных, дают данные славянские слова.

Брѣгъ, если отвлечься от αἰγιαλός, имеет соответствием κρημνός, владычьство – ἡγεμονία и δεσποτεία. **Конь** как отдельное слово, в отличие от омонима конь – ἵππος, в словоуказателях Син и Мар не приводится, хотя это слово, несомненно, присутствует в лексической системе древнеславянского языка (ср. ис кони, конь-ць, конь-чина, по-конь). В многотомном Словаре старославянского языка конь представлен, но без греческого соответствия. **Мьнии** переводится как μικρότερος, νεώτερος и ἐλάχιστος (т.е. формами сравнительной степени от прилагательных μικρός, νέος и ἐλαχύς), а также как ὀλίγος. **Поморие** соответствуют παράλιος и παραθαλάσσιος. **Прьвыи** переводится в Псалтыри как

ἀρχαῖος и в Евангелии как πρῶτος. Наконец, соүхо, кроме известного αἰγιαλός, дает еще ξηρός. Остальные славянские слова не увеличивают количества новых греческих лексем.

Наступает, следовательно, очередной (и на этот раз последний) этап движения от греческих слов (употребление которых выявлено по конкордансам) к славянским. Δεσποτεία, ηγεμονία, κρημνός, παράλιος и παραθαλάσσιος новых славянских слов не извлекают. Ξηρός в Псалтыри (65,6, 94,5) переводится лишь как соүша (в постоянном противопоставлении слову море). Подобное же употребление имеется и в Евангелии: Мф 23,15 **прѣходите море и соүшѫ сътворити единого пришлъца**. Однако здесь соответствием чаще выступает прилагательное соүхъ (Мф 12,10, Мр 3,3, Лк 6,6,8, 23,31, Ин 5,3).

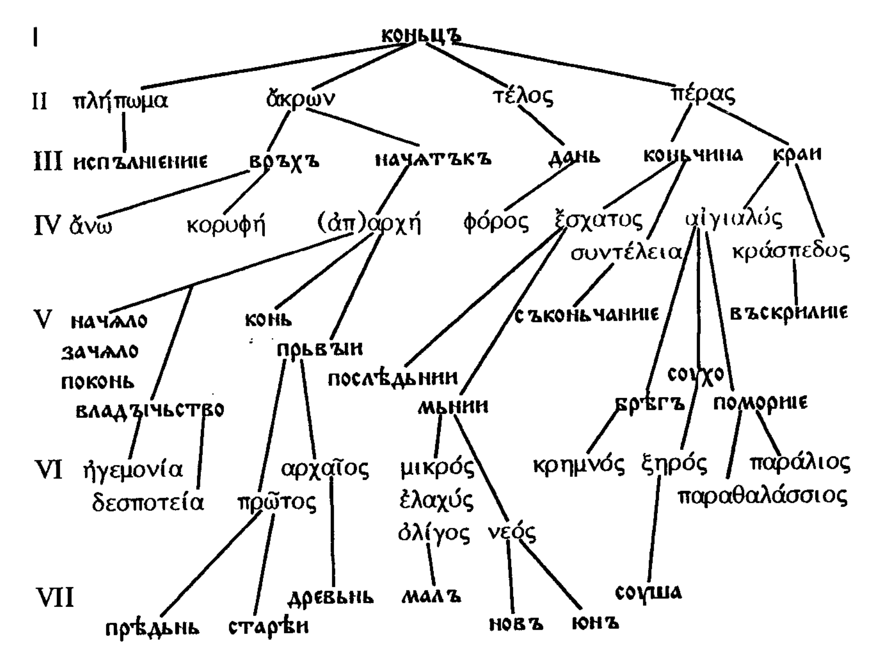
᾿Αρχαῖος, если не считать уже известного нам прьвꙑи (43,2 **во дъни пръвꙑѩ** — ἐν ἡμέραις ἀρχαίαις; так же 76,6, 78,8), еще переводится и как древьнии (88,50 **къде сѫтъ милости твоѩ древьниѩ** — τα ἀρχαῖα; так же Мф 5,21,27,33, Лк 9,8,19).

Πρῶτος, кроме весьма употребительного прьвꙑи, переводится еще как прѣдьнии и как старѣи (и старѣишина). Ср.: Мф 20,27 **иже аще хощетъ въ васъ бꙑти прѣдьнии** (πρῶτος) **да бѫдетъ вашъ рабъ**. Любопытно варьирование прьвꙑи — прѣдьнии (в почти полностью совпадающих текстах синоптиков): Мф 19,30 **бѫдѫтъ пръвии** (πρῶτοι) **послѣдьнии и послѣдьнии прьвии** (так же Мф 20,16, Мр 10,31, подобно Мф 27,64) и Лк 13,30 **се сѫтъ послѣдьнии иже бѫдѫтъ прѣдьнии** (πρῶτοι) **и сѫтъ прѣдьнии иже бѫдѫтъ послѣдьнии**. Ср. далее: 10,44 **аште хощетъ въ васъ бꙑти старѣи** (πρῶτος) **да бѫдетъ вьсѣмъ рабъ**; так же Мр 9,35 (см. выше); старѣишина представлен в Мр 6,21 и Лк 19,47.

В заключение рассмотрим группу прилагательных со значением малого размера или малого числа.

᾿Ελαχύς (ἐλάσσων, ἐλάχιστος), кроме уже известного мьнии, дает исходную форму этого славянского слова малъ: Мф 5,19 **иже бо разоритъ юдинѫ заповѣди сихъ малꙑхъ** (τῶν ἐλαχίστων) **мънии** (ἐλάχιστος) **наречет сѧ**; так же Мф 25,40, Лк 12,26, 16,10 (дважды), 19,17. Любопытно (не обусловленное греческим источником) столкновение двух разбираемых славянских слов в Мф 25,40: **единомоү отъ сихъ малꙑхъ братръ моихъ мьньшихъ** (в греческом просто: ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων). Эта прибавка слова малꙑхъ не случайна: она повторяется, например, в Сав.

Μικρός также дает малъ: 103,25 **животънаа малаа** (μικρά) **съ великꙑми**; ср. далее 41,7, 72,2, 113,21; Мф 10,42, 18,6, 10,14, Мр 9,31 и т.д.



Νεός переводится, наряду с мьнии, как юнъ (36,25 юнъ — νεώτερος — бѫхъ ибо състарѣхъ сѧ; так же 68,32, 118,9, Ин 21,18) или как юноша (118,141). Интересно варьирование юнъ/малъ при одной и той же греческой основе (и в двух смежных стихах!): Лк 15,12 рече юнѣи (ὁ νεώτερος) ею отцю — Лк 15,13 мьнии (ὁ νεώτερος) снъ отиде. Между прочим, у Лк 15,12 в Зогр и Сав вместо юнѣи читается как раз мьнии, а в Асс — меньши. Νεός дает и вторую славянскую лексему — новъ: Мф 9,17 не вьливаѭтъ вина нова (νέον) въ мѣхы ветъхы; так же Мр 2,22, Лк 5,37,38.

Ὀλίγος переводится только как малъ: 16,14, 36,10,16, 72,1, 108,8; Мф 7,14, 9,37 и т.д.

На этом остановимся. Остановка является произвольной: поскольку выявление новых слов все продолжается (на данном этапе анализа выявилось семь новых славянских корней: дрьвьнии, прѣдьнии, старѣи, малъ, новъ, юнъ, соуша), можно предположить, что методика является в известном смысле бесконечной. Между тем полученная группа слов настоятельно нуждается в осмыслении.

4. Схема и общее описание методики «цепочки»

Прежде чем перейти к обсуждению природы полученной группы лексики, для обозримости материала представим его в виде схемы с указанием связей и этапов исследования (см. следующую страницу), а также опишем примененную методику в общем виде.

Примененная методика представляет собой строгую череду действий: сначала устанавливаются греческие соответствия некоторому славянскому слову (можно, конечно, отправиться и от греческого слова), затем отыскиваются соответствия этим греческим словам, а потом вновь обнаруженная славянская лексика «тянет за собой» новую греческую и т.д. до остановки, когда материал перестает обогащаться (или когда принимается сознательное решение прекратить поиск). Описанная последовательность действий (особенно в представлении графическом) немедленно вызывает перед глазами яркий образ известного предмета; опираясь на него, предлагаемую методику мы и назвали *методикой цепочки.*

5. Лингвистическая природа выявленной группы лексики

До сих пор из анализа сознательно исключалась семантика слов – в согласии с нашей целеустановкой связи между лексемами должны были обнаружить себя сами, «автоматически», – однако теперь в ходе интерпретации группы обращение к значениям вошедших в группу слов становится актуальным. Необходимо или подвести группу под какое-либо лингвистическое понятие из числа известных, или, если такого не окажется, предложить новое.

С одной стороны, интуитивно чувствуется, что некоторые слова группы объединяются между собой. Например, коньць, вероятно, связан по смыслу с однокоренными коньчина и (съ)-коньчаниѥ, а также с краи и послѣдниi, причем речь идет о синонимических отношениях. Заметны и антонимические связи между словами: коньць – начатъкъ, начало, зачало, поконь; прьвъи, прѣдьнии – послѣдьнии. Таким образом, если считать группу слов, варьирующих одно общее значение, лексико-семантическим полем[1], то мы получили именно лексико-семантическое поле.

С другой стороны, среди наших слов содержатся и такие, значения которых интуиция не готова объединить в целое. Например, как можно связать по смыслу владъıчьство и помориѥ? древьнии и въскрилиѥ? коньць и дань (хотя эти последние являются даже прямыми переводами одного и того же греческого слова τέλος)?

Приведенное выше определение лексико-семантического поля используется в двух противоположных исследовательских подходах.

Один из подходов можно назвать дедуктивным. Исследователь подходит к вопрому ономасиологически, тематически или логически – он сам выбирает (как правило, абстрактное, «общее») понятие, кото-

[1] Основоположник теории лексико-семантических полей Й. Трир суммировал свои взгляды следующим образом: при произнесении слова в сознании человека «возникает множество других слов, которые по смыслу более или менее соседствуют с произнесенным. Таковы его понятийные родственники. Они образуют между собой и вместе с произнесенным словом расчлененное целое, совокупность, которую можно назвать словесным полем, или языковым знаковым полем» [5, с. 1].

Хороший обзор проблематики семантического поля см. [6]; см. также [7]–[9].

рое будет изучаться, – скажем, «родственные отношения», наименования «цветов спектра» или обозначения «радости» (свойственная полю семантика обычно называется *интегральной семой*). Ученый не только задает интегральную сему, но и формирует (сам!) поле в согласии с ней. Дедуктивную процедуру выявления поля совершенно справедливо упрекают в известной произвольности[1].

Другой подход – индуктивный. С помощью формальной процедуры, не зависящей от воли исследователя, устанавливается группа, которая – при условии, что выявится интегральная сема, – может оказаться лексико-семантическим полем. Например, А.Я. Шайкевич на материале английской поэзии изучил совместную встречаемость двух прилагательных, статистически показал, что она не случайна, и этим формальным путем (без учета значения) обнаружил группы слов, у которых затем были выявлены и интегральные семы («жизни», «высоты», «размера», «тонкости» и т.д.). Исследовательская процедура состояла, таким образом, из двух этапов: «не обращаясь к анализу значения, выявить связи слов и соответствующие группы слов; в дальнейшем переходить к интерпретации этих отношений уже с учетом соответствующих реалий» [12, с. 15].

Наша группа слов, возможно, представляет собой именно индуктивное лексико-семантическое поле: она не создана нами, а дана нам, потому что она возникла в результате неукоснительного применения строгой и однозначной процедуры, исключающей интуицию.

Следовательно, сейчас нам следует заняться поисками интегральной семы.

6. Поиски интегральной семы

В решении этой задачи опираемся на мысли Ш. Балли о возможности использования толкований (определений) семантики слов для установления связей между ними через выявление слов-идентификаторов[2]. На этом этапе работы интуиция исследователя начинает играть *определяющую* роль (двусмысленность причастия уместна).

О семантике слов су́дим на основании имеющихся словарей греческого и славянского языков[3]; метаязыком служит русский язык. Если

---

[1] Вопрос, является поле объективно присущим языку свойством или только эвристическим приемом, продолжает дискутироваться. Произвол в определении состава полей бросается в глаза: если Вифстранд [10]в поле «желания» включил всего два греческих глагола, хотя этот интегральный признак явно присущ большему числу лексем, то по Духачеку [11] в поле «красоты» входит около 1000 слов, хотя у многих из них присутствие данного значения можно подвергнуть сомнению.

[2] Ср.: «...Полное и толковое определение как бы указывает, в какой раздел следует поместить интересующее нас слово. Следовательно, определение уже заключает в себе идею классификации...» [14, с. 155]. По Балли, «идентифицировать речевой факт можно только таким словом, которое выражает содержащуюся в нем идею в самой простой, самой объективной и наиболее абстрактной форме» [14, с. 130].

[3] Использовались словари [15]–[19].

возникает нужда истолковывать русское слово, прибегаем к известным толковым словарям русского языка.

Во-первых, некоторые слова обладают интегральной семой *«берег»*. Αἰγιαλός толкуется как «морской берег, побережье, взморье», причем сема «воды, моря» прямо входит в состав слова, и даже дважды: αἶγες «волны» и ἅλς «море». Этимологическое значение слова Гофман описывает как «Ort, an dem die Wogen sich brechen». Ξηρόν также определяется как «земля, суша (в противоположность морю)». Субстантивированные прилагательные παραθαλάσσιος и παράλιος регулярным способом образованы от θάλασσα «море» и ἅλς «море», поэтому они имеют отраженное словарями деривационное значение «приморский». Брѣгъ, согласно словарю ЧАН, — это «берег», т.е. «край земли около воды, суша в отличие от моря». Поморие толкуется как «поморье, приморье». Слова соүхо, соүхъ войдут в последующие выпуски указанного словаря, однако можно с уверенностью предположить, что последнее слово будет описано как «суша», т.е. «сухое место (берег) в противоположность мокрому (реке, морю)».

Во-вторых, ряд слов обладает интегральной семой *«власть, господство»*. Ἄκρον среди других значений, выделяемых словарями, имеет сему «власть». Аналогично ἀρχή и ἀπαρχή трактуется как «господство, начальство, командование». Δεσποτεία (от δεσπότης «господин, владыка») имеет регулярное деривационное значение «владычество, господство, деспотия». Имеющее аналогичное словопроизводство слово ἡγεμονία (от ἄγω «вести» через ἡγεμών «вождь») значит «предводительство, начальствование, правление, царствование». Κορυφή и τέλος также имеют в своей семантике признак «высшей власти». Среди славянских слов группы владъıчьствие определяется как «господство, полная (верховная) власть»; точно так же в Стсл. словаре обработано слово владъıчьство. Эта же сема присуща и слову начало («управление, власть»), и слову поконь.

Наконец, в-третьих, для некоторых из уже рассмотренных слов и для оставшихся (исключая лишь лексемы φόρος и дань) характерна сема «начала и конца, начала и завершения, крайней точки, предела, первого и последнего». Эту идею одним-единственным русским словом трудно описать, а входящие в нее смыслы в русском языковом сознании представляются антонимичными, не способными к интегрированию. Между тем, антонимия «снимается» в более абстрактном и цельном понятии: начало и конец — это предельные моменты и точки протекания действия во времени или краев предмета в пространстве; *первый* и *последний* — это крайние предметы в ряду соположенных и т.д. Выбор слова для номинации определяется точкой зрения: предельный момент протекания действия дальше по времени от нас — *начало*, ближе — *конец*; однако всякий раз речь идет о предельном моменте. Как кажется, общее понятие, о котором говорим, присуще семантике латинского корня extrem(us), которая как раз описывается по-русски в противоположных категориях («крайний, внешний, на-

чальный, конечный, наибольший, наименьший, наивысший, наинизший» и т.д.)[1]. Таким образом, третья интегральная сема, сема «экстрема» (в противопоставлении периферии — центру, середине), весьма абстрактна и с точки зрения нашего языкового сознания энантИнсемична.

Эта сема характерна для греческих ἄκρον «конец, предел, вершина, край, высшая степень чего-либо», ἀρχή «начало, основание», πέρας «край, предел, конец, окончание, граница, осуществление», τέλος «конец, завершение, исполнение, кончина» и для славянских начатъкъ/начѧло «начало» (т.е., по толкованиям, «первый момент или моменты какого-либо действия и исходная точка — о чем-либо имеющем протяжение»), коньць «край, граница, конец» (*конец*, по толкованиям, — это «предел, последняя грань чего-либо в пространстве и во времени»), краи «конец, край» (*край* — это «предельная линия, ограничивающая поверхность чего-либо, а также часть поверхности, близкая к этой линии»). Как кажется, лексемы ἄκρον, πέρας и краи имеют преимущественно пространственную приложимость, а для лексем τέλος и коньць характерно преимущественно временннóе значение, однако можно указать и на случаи безразличного, синкретичного употребления слов (ср., например, явное пространственное употребление слова коньць: Мф 24,31 съберѫтъ избранъıѩ его... отъ коньць небесъ до коньць ихъ; кроме того, выше, под лексемой πέρας, мы указали на безразличный перевод данного греческого слова как коньць и как краи). Пространственно-временной синкретизм безусловно свойствен ἀρχή и начѧтъкъ.

Тем не менее заметно, что каждое из слов не выражает семы «экстрема» в чистом виде[2]: начѧтъкъ, как упоминалось, — это экстрем по времени дальше от нас (от говорящего), а коньць, краи — ближе к нам.

[1] Ср. extremitas «предел, крайность». Смысл словосочетания extrema pars наиболее подошел бы для наших целей. Характерно, что в русском научном языке слово «экстремум» употребляется для объединения понятий максимума и минимума, а в математике — для одновременного обозначения наибольших и наименьших значений величин.

[2] Можно предположить, что эту сему в чистом виде выражало слово конь (или конъ), — этот корень представлен, например, в антонимичных по-конь «начало» и конь-ць «конец». А.Г. Преображенский [20, с. 343] справедливо пишет по сему поводу: «Затруднительно объяснить противоположное значение в одном и том же корне конъ: начало и конец. Но это противоречие кажущееся: оно объясняется из основного значения корня'κεν «появляться, наступать»: если следует ряд предметов, то первый (крайний) и последний (тоже крайний) могут быть названы началом и концом, сообразно с точкой зрения». Однако на древнеславянском материале слово можно, пожалуй, только реконструировать (см. выше под лексемой ἀρχή не кони), да и то с уже модифицированной семантикой. В словаре ЧАН показан лишь один случай употребления слова в значении «начало». Об общей этимологии слов «начало» и «конец» и развитии их семантики см. содержательную заметку Л.А. Владимировой [21, с. 157—159).

Таким образом, кроме семы «экстрема», слова содержат еще сему «точки зрения, точки отсчета». Других семантических различий между этими четырьмя греческими и тремя славянскими словами мы не заметили.

В оставшихся словах изучаемой группы сема «экстрема» осложняется другими смысловыми элементами, а это, естественно, ведет к сокращению объемов лексических понятий соответствующих слов, т.е. слова конкретизируются и специализируются. Если речь идет о крае одежды, то употребляются слова κράσπεδον «край, кайма одежды» и въскрилиѥ «подол, край одежды», причем и в новозаветном греческом языке, и в славянском оба слова специализировались еще больше и стали преимущественно обозначать кисти-*цицит*, употребляемые на четырех концах еврейского ритуального покрывала-*талита* (Числ 15,38; Мф 9,20, 14,36, Мр 6,56, Лк 8,44). Экстрем по вертикали – это ἄνω «вверх», κορυφή «вершина, высшая точка» и връхъ «вершина, высшая оконечность чего-либо». Если ἀρχή и τέλος имеют диффузное пространственно-временнóе значение, то избирательно, только к ходу времени и, в частности, к возрасту человека прилагаются ἀρχαῖος «древний, прежний, старый, старший», древьнь, старѣи, прѣдьнии (с той же семантикой) и νεός «новый, молодой, юный», новъ, юнъ. По отношению к счету экстрем начала – это прьвъи, а конца – послѣдьнии; аналогично πρῶτος и ἔσχατος. По отношению к действию экстрем конца – πλήρωμα и исполънениѥ.

Таким образом, сема «экстрема» характерна, во-первых, для слов с широкой семантикой и, во-вторых, для слов специализированных, осложненных дополнительными семами. В этом нет ничего необычного: например, в современном русском языке *конец* дистанции (в спорте) может быть обозначен как этим словом, так и специализированным словом *финиш*; *конец* симфонии (спектакля, состязаний) – это *финал*, *верх* головы – *макушка*, *верх* славы – *триумф*, *край* дороги – *обочина*, *край* территории – *граница* и т.д.

Заметим, что специализированные слова с различными дополнительными семами, собственно, между собой связаны слабо (ср., например, въскрилиѥ и древьнь), поэтому, вероятно, если бы не наша методика, априорно исследователи не согласились бы сополагать их. Естественно, что на схеме мы никогда не находим непосредственной связи между специализироваными словами с разными прибавочнми семами: между ними непременно имеется абстрактное слово (действительно, чтобы связать между собой слова примера, нужно пройти славянские слова-звенья краи, коньць, начѧтъкъ и прьвъи, – путь немалый!).

Кроме того, в одном и том же контексте или даже при полном совпадении источника специализированные слова разных групп никогда не стоят одно на месте другого, а варьирование абстрактного и специализированного слов вполне возможно. Например, в Мар, Асс Мф 9,20 читается: прикоснѫ сѧ въскрилии ризъı ѥго, а в Сав – краи ризѣ ѥго (так же Лк 8,44). В Мар, Зогр и Асс Лк 8,14 гласит: отъ печали и

богатьства... подавлѣ҄ѭтъ сѧ и не до връха плода творѧтъ; в Сав — до коньча (так!). Лк 1,2 в Мар, Сав читается: бывшеи ис кони самовидьци, и здесь употреблено абстрактное слово конь, в то время как в Асс имеем специализированное счетное слово ис пръва. Если, однако, специализированные слова обладают одной и той же дополнительной интегральной семой, т.е. при условии их синонимичности, варьирование внутри ряда вполне возможно. Ср. выше взаимозамену юнъ — малъ и предьнии — прьвъи.

Таким образом, сема «экстрема», как оказалась, представлена единой группой абстрактных слов. Однако специализированные слова разделились на совокупности с дополнительными интегральными семами «одежды», «вертикали», «времени, возраста», «счета» и, наконец, «действия». Слова абстрактной группы могут входить в группы специализированных слов как их члены (например, в «счетную» группу прьвъи, посльдьнии включаются все три абстрактных слова начѧтъкъ, коньць, краи; в группу экстрема по вертикали следует поместить коньць и краи и т.д.).

Итак, если не считать дополнительных сем, то с помощью методики цепочки выявились группы слов, имеющие три семы — «экстрема», «берега» и «господства»; они, по-видимому, не находятся в родовидовых отношениях и никак не связаны друг с другом. Выходит, что полученная совокупность слов не является лексико-семантическим полем, потому что, по определению этого лингвистического понятия, поле обладает единой, общей интегральной семой.

Тем не менее, думается, совокупность слов не является ни случайной, ни произвольной.

Обратим внимание на следующий факт: слова абстрактной группы способны варьироваться со словами групп «берега» (краи — брѣгъ, соухо, поморие; πέρας — αἰγιαλός) и «господства» (начѧтъкъ — владычьство; ἀρχή -- δεσποτεία, ἡγεμονία). Поскольку варьирование имеет место в идентичных контекстах и при одном и том же греческом источнике (ср. выше, извлъкше и на краи/на соухо), омонимия исключается. С другой стороны, надо исключить полисемию — например, слов краи не выражает смысла «сухое место (в противоположность мокрому)», свойственного слову соухо; если полисемичное слово, как это понятие обычно трактуют в лингвистике, сохраняет одну из сем в своих различных значениях, то это условие не выполнено. Равным образом сема «экстрема», характерная для слова ἀρχή, едва ли присутствует в семантике слова ἡγεμονία «предводительство». Поэтому, в противоположность трактовке отношений абстрактных и специализированных слов внутри группы «экстрема», сейчас на основании факта варьирования нельзя сказать, что слова абстрактной группы входят в лексические ряды «берега» и «владычества» как их члены. Группы специализированных слов и группы «берега» и «владычества» находятся в качественно различных отношениях к группе абстрактных слов.

Предполагаем, что слова **краи**, **брѣгъ**, **соухо** и **поморие** связаны между собой не семантически, а только лишь единым объектом номинации. Подобно тому как по-русски одна и та же полоса грунта у воды в зависимости от признаков, лежащих в основе номинации, может быть названа *берегом, побережьем, отмелью, косой, откосом, пляжем, поморьем, сушей, землей* и даже *курортной зоной*, так и в нашем материале все четыре слова приложимы к одному и тому же объекту, хотя все они не являются синонимами или антонимами и поэтому не входят в единое лексико-семантическое поле. Сказанное справедливо и применительно к **начало/поконь** и **владычьствие**, а также к ἀρχή, δεσποτεία, ἡγεμονία, κορυφή и τέλος. Правда, в этой группе метафорические переносы стали регулярными (например, κορυφή «вершина (головы)» и метафорически «высшая власть»), поэтому в дериватах корней иногда закреплялось именно первоначально метафорическое значение (ср. рус. *начальник*).

7. Терминологические уточнения и подведение итогов

Слова, связанные не по смыслу, а объектом номинации, обычно признаются принадлежащими общей тематической группе лексики. Если до сих пор мы пользовались лексемой *группа* в нетерминологическом значении, то сейчас предлагаем в дальнейшем понимать ее как термин, парный термину *поле*. Пусть (лексико-семантическим) полем называется совокупность слов, имеющих интегральную сему (и как следствие этого – совпадающие объекты номинации). Пусть (тематической) группой называется совокупность слов, объединяемых только объектом номинации. Поле, таким образом, состоит из синонимов и антонимов, причем, если оно членится и имеет дополнительные семы, то синонимия и антонимия между членами разных специализированных субполей наблюдается только через посредство абстрактного субполя. Видимо, и члены группы имеют какие-то семантические связи между собой, но пока мы не умеем описывать их с помощью аппарата смысловых компонентов (сем) и, следовательно, о качестве этих связей вынуждены умолчать[1].

Остается сказать, что в нашем материале одно греческое слово оказалось (с синхронных позиций) омонимичным (τέλος 1. «конец, край»; 2. «дань, налог, подать»), поэтому переводящая это слово во втором значении славянская лексема **дань** к установленной совокупности семантически сопряженных славянских слов отношения не имеет.

[1] Ср. аналогичную позицию Л.М. Васильева: «На наш взгляд, термином "лексико-семантическая группа" можно обозначить любой семантический класс слов (лексем), объединенных хотя бы одной общей лексической парадигматической семой (или хотя бы одним семантическим множителем). К тематическим группам следует относить лишь такие классы слов, которые объединяются одной и той же типовой ситуацией, или одной темой (ср. такие темы, как транспорт, спорт, магазин и под.), но общая идентифицирующая (ядерная) сема для них не обязательна» [22, с. 110].

Резюмируем. Полученная с помощью методики цепочки совокупность слов действительно обнаруживает связи между словами: выявились лексико-семантическое поле (с абстрактными и специализированными субполями) и тематические группы слов. Эти последние на схеме очерчены.

Из графической схемы можно извлечь еще немало информации. Во-первых, обнаруживаются слова разной степени смысловой связи (чем меньше звеньев между словами, тем они сильнее связаны; коньчина и коньць сопряжены теснее, чем, скажем, коньчина и прьдьнии). Во-вторых, в поле имеются доминантные (или опорные) слова (если считать доминатным такое слово, к которому сходится много — более двух — связей; таковы лексемы ἀρχή, коньць и краи). В-третьих, связи внутри лексической группы вокруг доминантного слова прочнее всех других связей (слова начало, конь, прьвъи семантически ближе друг к другу, чем, предположим, въскрилие и прьвъи). В-четвертых, в поле имеются замкнутые (кольцевые) связи (например, коньць, πέρας, коньчина, τέλος), причем мы не все такие связи (из-за перегрузки схемы) показали. Само же поле имеет незамкнутый характер. Наконец, в-пятых, — и данная информация является типичной только для нашей методики — если элиминировать греческие лексемы, то возникнет (и с теми же связями) одноязычное, славянское поле, равно как возникает греческое поле при устранении славянских звеньев.

III. Поле приказа и запрета

1. Эмпирический анализ: установление группы по «цепочке»

Желая убедиться в действенности методики, мы предприняли анализ еще одной группы слов (на сей раз глаголов).

Пусть отправным будем глагол запрѣтити/запрѣщати.

Согласно словоуказателям, содержащимся в изданиях Мар и Син, слово имеет четыре греческих соответствия. Во-первых, ἐμβριμάομαι: открыв глаза двум слепцам, запрѣти — ἐνεβριμήθη — има ис҃ъ г҃ла блюдѣта да никтоже не оувѣстъ (Мф 9,30). Во-вторых, διαστέλλομαι: когда Петр исповедал Иисуса Христом, тот запрѣти — διεστείλατο — оученикомъ своимъ да никомоуже не рекѫтъ (Мф 16,20). В-третьих, παραγγέλλω: отправив апостолов на проповедь, Иисус запрѣти — παρήγγειλεν — имъ да ничьсоже не вьземлѭтъ на пѫть (Мр 6,8). Наконец, в-четверых, ἐπιτιμάω: прекращая морскую бурю, Иисус въставъ запрѣти — ἐπετίμησεν — вѣтромъ и морю и бъıстъ тишина велиѣ (Мф 8,26).

Затем, обратившись к конкордансам, мы выписали из них все случаи употребления в Евангелии и Псалтыри выявленных четырех греческих слов, а после этого сплошь — без каких-либо исключений и пропусков — проверили, как они переводятся на славянский язык. Выявилось, что некоторые греческие глаголы связаны не только с запрѣти/запрѣшати, но и с другим славянскими словами.

Правда, первый глагол (ἐμβριμάομαι), который в Псалтыри не представлен, а в Евангелии употреблен пять раз (Мф 9,30, Мр 1,43, 14,5, Ин 11,33,38), сопряжен как раз лишь с запрѣщати или с беспрефиксальным прѣщати. Однако второе греческое слово (διαστέλλομαι) переводится не только как [за]прѣщати, но и как разньствовати: 67,15 егда разнъствитъ — ἐν τῷ διαστέλλειν — нбснъи црь на нен; 105,33 и разнъствова — διέστειλεν — оустънама своима. В 65,15 представлен так называемый персональный перевод διαστέλλομαι глаголом рещи, который мы в дальнейшем не учитываем. Третий греческий глагол (παραγγέλλω) еще более интересен; он «извлекает» два славянских слова — заповѣдати/заповѣдѣти и повелѣти. Мф 10,5: апостолов посъла исъ заповѣдавъ имъ — παραγγείλας αὐτοῖς — гла на пѧть ıазкъ не идѣте. Мф 15,35 повелѣ — παραγγείλας — народоу възлещи на земли; Мр 8,6 совпадает точь-в-точь. Наконец, последний, четвертый глагол (ἐπιτιμάω), если не считать [за]прѣщати, связан еще с двумя славянскими словами: Мф 16,22 и поемъ и петръ начатъ прѣрѣкати емоу — ἐπιτιμᾶν αὐτῷ — гла милосрдъ тъı ги; однако у Марка в том же эпизоде прекословия Петра и при том же исходном греческом глаголе употреблено другое славянское слово: Мр 8,32 приемъ и петръ начатъ прѣтити — ἐπιτιμᾶν.

Итак, греческие глаголы оказались связанными с пятью другими славянскими глаголами — разньствовати, заповѣдати/заповѣдѣти, повелѣти, прѣрекати/прѣрещи и прѣтити. Последний глагол, как деривационно связанный с запрѣтити/запрѣщати, в дальнейшем не учитываем.

Четыре оставшихся славянских слова подлежат дальнейшему анализу. На основании словоуказателей в изданиях наших источников легко устанавливается, что разньствовати переводит только διαστέλλομαι, однако повелѣти связан с целым рядом греческих глаголов — συντάσσω, ἐπιτρέπω, κελεύω и ἐντέλλομαι. Заповѣдати указывает не только на тот же ἐντέλλομαι, но и на διατάσσω. Наконец, прѣрекати/прѣрещи дает два греческих слова — ἐρίζω и ἀντιλέγω. Таким образом, к четырем греческим глаголам, связанным с исходным запрѣщати непосредственно, прибавилось еще семь греческих слов, сопряженных с ним через посредство славянских лексем.

Снова обратимся к конкордансам, установим, где употребляются в Евангелии и Псалтыри новые греческие слова, и далее посмотрим, как они в свою очередь переводятся на славянский.

Глаголы συντάσσω, ἐπιτρέπω и κελεύω переводятся только как повелѣти. Διατάσσω соответствуют два славянских перевода — заповѣдати (Мф 11,1 и бъıсть егда съвръши исъ заповѣдаıа — διατάσσων — обѣмъ на десѧте оученикома своима) и повелѣти (Лк 3,13 ничтоже боле повелѣнааго — τὸ διατεταγμένον — вамъ творите; так же Лк 8,55, 17,9,10).᾿Ερίζω связан только с прѣрекати, однако ἀντιλέγω переводится новым славянским глаголом противити сѧ/противлѣти сѧ. Ср. Ин 19,12 вьсѣкъ иже сѧ творитъ црь противитъ сѧ кесарови — ἀντιλέγει τῷ καίσαρι. Что же касается ἐντέλλομαι, то и этот греческий глагол хотя и обнаруживает варьирование заповѣдати и повелѣти, но все же числа

славянских корней не увеличивает. Таким образом, на данном этапе анализа обнаружился только один новый славянский глагол – **противити сѧ/противлѣти сѧ**.

Словоуказатели к Мариинскому евангелию и к Синайской псалтыри позволяют установить, что этому славянскому слову соответствуют целых три греческих глагола – ἀνθίστημι (например, Мф 5,39 **азъ же гл҃ѭ вамъ не противити сѧ** – μὴ ἀντιστῆναι – **зълоу**), ἀντίκειμαι (Лк 13,17 **стꙑдѣахѫ сѧ вьси противлѩщеи сѧ** – οἱ ἀντικείμενοι – **емоу**) и ἀπειθέω (67,19 **противѧщимѧ сѧ** – ἀπειθοῦντες).

Три новых греческих слова, однако, после еще одного обращения к конкордансам и сплошной проверки их переводов по источникам, новых славянских глаголов не извлекают; следовательно, на этом наш анализ, начавшийся со слова **запрѣщати**, заканчивается.

Обнаружилась довольно значительная совокупность греческих глаголов: ἐνεβριμάομαι, κελεύω, διατάσσω ἐντέλλομαι, ἀντιλέγω, ἀνθίστημι, ἀντίκειμαι, ἀπειθέω; всего 13 единиц.

Славянских глаголов выявилось меньше: **запрѣщати/запрѣтити, разньствовати, заповѣдати/заповѣдѣти, повелѣти, прѣрекати/ прѣрещи, противити сѧ/противлѣти сѧ**; всего шесть славянских корней.

Полученные совокупности необходимо осмыслить.

2. Теоретический анализ: выявление интегральных сем

Дальше мы объясняем только совокупность славянских глаголов, но прежде для обозримости материала представим его в виде схемы с указанием связей и этапов исследования.

I **запрѣщати/запрѣтити**

II ἐνεβριμάομαι διαστέλλομαι παραγγέλλω ἐπιτιμάω

III **разньствовати повелѣти заповѣдати прѣрекати/прьрешии**

IV συντάσσω κελεύω διατάσσω ἐντέλλομαι ἀντιλέγω ἐρίζω

ἐπιτρέπω

V **противити сѧ/противлѣти сѧ**

VI ἀνθίστημι ἀντίκειμαι ἀπειθέω

Итак, мы получили совокупность славянских и греческих слов, вполне аналогичную той совокупности, которая возникла вокруг отправного слова **коньць**. Как и раньше, теперь нам надо перейти к интерпретации рассматриваемой совокупности.

Напомним, что о семантике слов судим на основании имеющихся словарей греческого и славянских языков[1].

[1] Слово **разньствовати** отчасти изучалось на основе публикации [23].

Во-первых, некоторые слова из нашей совокупности обладают общей для них, интегральной, семой «приказывать», т.е. «распоряжаться, повелевать». Действительно, словари новозаветного греческого языка ряд слов из совокупности переводят практически одинаково. Укажем переводы Соутера, но переводы Бауэра не противоречат им: διαστέλλομαι — to give instructions, order, т.е. «приказывать»; παραγγέλλω — to command, charge, т.е. «поручать, повелевать»; ἐπιτιμάω — to warn, т.е. «предупреждать, строго приказывать»; διατάσσω — to command, т.е. «приказывать»; ἐντέλλομαι — to give orders, т.е. «отдавать распоряжения»; ἐντέλλομαι — to direct, instruct, command, т.е. «управлять, наставлять, приказывать»; ἐπιτρέπω — to allow, permit, т.е. «позволять, разрешать»; наконец, κελεύω — to command, order, т.е. «повелевать, приказывать». Легко заметить, что всем этим греческим глаголам присуща интегральная сема, которую можно описать так: заставлять кого-либо исполнять свою волю; пусть ради краткости эта интегральная называется *директивной*.

Директивная сема характерна также для ряда славянских слов рассматриваемой совокупности. Приводим «переводы» этих слов на русский язык, предложенные составителями Словаря старославянского языка. **Запрѣтити/запрѣщати** — приказывать, запрещать; **заповѣдати** — приказывать; **повелѣти** — постановить, решать, приказать, повелеть, позволить (в Словаре указываются и другие значения этих слов, к которым мы еще обратимся). Такова первая интегральная сема.

Во-вторых, у некоторых греческих и славянских слов выявляется интегральная сема «противостоять», т.е. «сопротивляться, противиться». По Соутеру ἀντιλέγω — to contradict, т.е. «противоречить»; ἐρίζω — to strive, т.е. «прекословить»; ἀνθίστημι — to take a stand against, oppose, resist, т.е. «противостоять», «сопротивляться»: ἀντίκειμαι — to resist, oppose, т.е. «сопротивляться, противостоять»: ἀπειθέω — to disobey, rebel, т.е. «не подчиняться, бунтовать». Примечательно, что глагол ἐπιτιμάω обладает не только первой интегральной семой, но и второй; Соутер переводит его как to rebuke, chide, censure, т.е. «возражать, бранить, противодействовать». Эта интегральная сема может быть описана так: не подчиняться чьей-то воле или чьим-то действиям; пусть по соображениям краткости данная сема называется *оппозиционной*.

Оппозиционная сема свойственна и славянским словам нашей совокупности.

Анализ контекстов показывает, что эти глаголы действительно выражают «противостояние»: ср. указанные выше чтения Ин 19,12, Мф 5,39, Лк 13,17, 67,19. Материал можно увеличить: Лк 2,34 **се лежитъ... въ знамение прѣрочьно** — εἰς σημεῖαν ἀντιλεγόμενον; характерно, что сопряженное с αντιλέγειν имя ἀντιλογία в Псалтыри переводится исключительно как **прѣрѣкание**: 17,44 **избави мѧ отъ прѣрѣканъѣ людъска** — ἐξ ἀντιλογιῶν λαοῦ, 30,21 **покрыеши ѩ въ кровѣ отъ прѣрѣканъѣ** — ἀπὸ ἀντιλογίας — **ѩзыкъ**, точно так же 54,10, 79,7, 80,8,

105,32; в Мф 12,19, представляющем собой цитату из Исайи, о Мессии сказано, что он **не прѣречетъ** – οὐκ ἐρίσει – **ни възъпиетъ не оуслъішитъ никтоже на распѧтихъ гласа его.** Такова вторая интегральная сема.

Легко заметить, что все греческие и славянские глаголы в зависимости от обладания той или другой интегральной семой разделились на две группы – за исключением ἐνεβριμάομαι и **разньствовати**.

3.'Ενεβριμάομαι **и его славянский шлейф**

Глагол ἐνεβριμάομαι в наших источниках встречается только в Евангелии, и всего пять раз. В уже цитированном раньше примере (Мф 9,30), когда Иисус запретил (**запрѣти** – ἐνεβριμήθη) исцеленным им слепцам рассказывать об исцелении, греческий и славянский глаголы, как кажется, явно выражают первую интегральную сему – сему приказа.

Второе употребление сопряжено с трудностями в интерпретации: Мр 1,43 из эпизода об исцелении прокаженного читается **и запрѣщь емоу абие изгъна и** – καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν. В Вульгате это место передано так: et comminatus est ei, т.е. употреблен глагол comminor «грозить», и во многих других переводах (Лютера, Цвингли, в Библии короля Джеймса, да и в русском синодальном переводе[1]) также говорится о том, что Иисус, который только что был милосердным к прокаженному, вдруг стал угрожать ему[2].

Эпизод о прокаженном проходит по всем синоптическим евангелиям, и ни у Матфея, ни у Луки не упоминается об угрозе, но все три евангелия сообщают, что Иисус запретил исцеленному говорить о чуде (Мф 8,4 **виждь никомоуже не повѣждь**; Мр 1,44 **блюди сѧ никомоуже ничесоже не рьци**; Лк 5,14). Характерно, что у Луки употреблен глагол **запрѣщати**: 5,14 **и тъ запрѣти** – ἤγγειλεν – **емоу никомоуже не гл҃ти нъ шедъ покажи сѧ иереови**. Из контекста видно, что здесь этот славянский глагол выражает сему приказа. Вероятно, и у Марка глагол ἐνεβριμάομαι выступает синонимично глаголу ἀπαγγέλλω, т.е. он употреблен не абсолютно, а в сочетании с глаголом действия, как и все другие глаголы приказа, т.е. в славянском переводе **запрѣщь емоу** стоит не само по себе, а относится к расположенному рядом (Мр 1,44) **блюди сѧ никомоуже ничесоже не рьци**. Интерпретация рассматриваемого чтения в «духе угрозы» возникла, вероятно, из-за темного греческого источника, а также в результате опоры на авторитетный перевод Вульгаты. Короче говоря, и во втором случае употребления ἐνεβριμάομαι можно думать, что слово выражает директивную сему. Третий случай таков: в эпизоде помазания Иисуса в Вифании некоторые ученики негодовали, что потратилось драгоценное миро, и сердились на помазавшую женщину: **можааше бо си хризма продана быти**

[1] «И, посмотрев на него строго, тотчас отослал его».

[2] Стремясь сделать понятной эту несообразность, некоорые интерпретаторы указывают, что Иисус потому стал угрожать бывшему прокаженному, что тот в нарушение закона ходил среди здоровых.

вѧште три сотъ пѣнѧзъ и дати сѧ ништиимъ и прѣщаахѫ — ἐνεβριμῶντο — **ен** (Мр 14,5). В синодальном переводе сказано: «и роптали на нее»; действительно, здесь ἐνεβριμάομαι явно обозначает «противодействовать кому-либо, противостоять» — выходит, что этому греческому глаголу свойственна и оппозиционная сема, сема противостояния. В двух оставшихся случаях употребления глагол оказывается в составе идиоматических выражений: в повествовании о воскрешении Лазаря **ис же... запрѣти дхоу и възмѫти сѧ самъ** — ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν (Ин 11,33), а также **пакы прѣтѧ вь себѣ приде къ гробоу** — ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ (Ин 11,38). Здесь едва ли возможно судить о значении одного глагола и надо изучать семантику нерасчленимых фразеологических оборотов.

4. Разньствовати и его греческий шлейф

Теперь о последнем слове, подлежащем анализу, — о глаголе **разньствовати**. В словоуказателе в Син он отражен в двух словарных статьях — как **разньствити** и как **разньствовати**, причем в обоих случаях переводится один и тот же греческий глагол — διαστέλλομαι. Всего же **разньствовати** употребляется только два раза (и только в Псалтыри): 67,15 и 105,33 (обе выписки уже приведены выше). В своих словарных материалах Р.М. Цейтлин [23, с. 243] также разносит **разньствовати** по двум словарным статьям и даже указывает для него два разных значения. Стих 67,15 в Син читается: **егда разнъствитъ нбснъии цръ на нем** при греческом чтении ἐν τῷ διαστέλλειν τὸν ἐπουράνιον βασιλεῖς ἐπ' αὐτῆς; дефектность славянского текста была замечена издателем Син, который в словоуказателе дает чтение **цри** при **цръ**. В переводах Лютера, Цвингли, в Библии короля Джеймса и в славянском синодальном переводе данный стих переводится так: «когда Всемогущий рассеял царей по сей земле», и именно *рассеять* указывает Р.М. Цейтлин как перевод **разнъствовати** применительно к этому стиху.

Между тем все перечисленные выше переводы Псалтыри выполнены не на основе греческого текста Септуагинты, а на основе еврейского масоретского текста (поэтому между русским синодальным и Кирилло-Мефодиевским славянским переводами Псалтыри наблюдаются большие расхождения). И действительно, Вульгата, восходящая к Септуагинте, дает более близкий к греческому источнику перевод: dum discernit coelesits reges super eam; употребленный здесь глагол discerno значит «разделять, расчленять» и как развитие значения — «различать»[1]. Поэтому представляется, что значение **разньствовати** следует выявлять скорее с опорой на семантику διαστέλλομαι и discerno, чем на основе масоретского текста и переводов, зависящих от него.

---

[1] Любопытно сопоставить переводы на один и тот же язык, восходящие к разным источникам. В Библии короля Джеймса читается: when the Almighty scattered kings in it, в то время как в Дуэйско-Реймской библии, выполненной для римо-католиков на основе Вульгаты, можно причитать: when he that is in heaven appointeth kings over her.

Во втором употреблении славянского глагола (105,33) стих представляет собой аллюзию, и в отрыве от библейской истории он совершенно темен. В псалме говорится о непослушании народа и о гневе Бога; упоминается, что и Моисей пострадал из-за неверия толпы: **и озълобленъ бъıстъ моси иχъ ради ѣко прогнѣвашѧ д҃χъ его: и разнъствава оустънама своима.** Здесь имеется в виду известный эпизод библейской истории: Моисею было обещано, что он в пустыне изведет воду ударом жезла о скалу, однако, наблюдая ропот народа, пророк усомнился в возможности чуда (Числ 20,10 «Разве нам из этой скалы извести для вас воду?»), т.е. произнес неположенное, **разньствова оустънама своима.** В восходящих к масоретскому тексту переводах так и сказано: he spare unadvisedly «говорил неположенное», er redete unbedacht «говорил не подумав» (Цвингли), «он погрешил устами своими» (синодальная Библия). Однако в переводах, основаных на Сепутагинте, мысль выражается иначе: et destinxit in labiis suis (distinguo «разделять, расчленять, различать»)[1].

В связи со всем сказанным тот перевод, который Р.М. Цейтлин предлагает для 105,33, – *осуждать (в результате анализа)* – едва ли приемлем. Надо полагать, что семантику *разньствовати* можно без какой-либо натяжки отождествить с семантикой его греческого соответствия, и это тем более, что славянский глагол с высокой долей вероятия является словообразовательной калькой греческого (δια-στέλλομαι – **раз[ъ]ньствити**), а поморфемное калькирование всегда приводит к перенятию семантики слова-образца. В словарях διαστέλλομαι обычно описывается как полисемичное слово с двумя основными значениями: первое – *разделять, рассекать, различать, анализировать* (последнее у Аристотеля, т.е., собственно, *логически различать*), даже *быть в разладе*, и это первое значение свойственно **разньствовати**; второе – *отдавать приказания, повелевать* (оно, кстати, в словарях указывается только для новозаветного греческого) -- в переводе реализуется славянским глаголом **запрѣщати**, на что мы уже указывали, а также (правда, всего в одном чтении[2]) глаголом **заповѣдати**. Короче говоря, по нашему мнению, **разньствити/разньствовати** нельзя переводить ни как «рассеивать», ни как «осуждать»; ему свойственна сема «отделять, разделять».

Закончим аргументацию выпиской из Пандектов Антиоха[3], в которой эта сема видна особенно ясно, – **съмрьть да разньствить** (διαστελεῖ) **межд҄ мноѭ и тобоѭ.**

Таким образом, мы подвергли анализу оба глагола, – ἐνεβριμάομαι и **разньствовати**, – которые, как раньше казалось, не имеют ни пер-

---

[1] В Дуэйско-Реймской библии читается: he distinguished with his lips.

[2] Мр 7,36: **да никомоуже не повѣдатъ еликоже имъ тъ заповѣдааше.**

[3] Цитируем по «Материалам для Словаря древнерусского языка» И.И. Срезневского. Автор указывает для рассматриваемого глагола те же семы, что принимаем и мы.

вой, ни второй интегральных сем. Выяснилось, что если не считать употреблений ἐνεβριμάομαι в составе фразеологизмов, этот глагол обладает обеими интегральными семами – и директивной, и оппозиционной. Однако разньствовати, как пока приходится думать, действительно остается за пределами двух интегральных сем.

5. Общий итог и поиск дифференциальных сем

Каков же результат разысканий? В целом подтвердилась гипотеза о том, что полученная формальным путем совокупность слов представляет собой индуктивное лексико-семантическое поле. С помощью методики цепочки, таким образом, на самом деле устанавливаются именно лексико-семантические поля. Это, однако, не значит, что, отправляясь от одного слова, мы получим и одно поле, – в нашем опыте как раз оказалось несколько полей.

Поскольку διαστέλλομαι в значении «разделять» объединяется с разньствовати, можно говорить о трех полях: о поле «приказа» (директивной семы), поле «противостояния» (оппозиционной семы) и поле «разделения».

Некоторые – естественно, полисемичные – слова входят сразу в два поля: то же διαστέλλομαι, а также ἐνεβριμάομαι и ἐπιτιμάω. Собственно, полисемичность слов ответственна за то, что методика цепочки обнаружила более одного поля, – полисемичные слова служат как бы переключателями, мостами от одного поля к другому, потому что формальная методика, конечно, не различает многозначности.

Итак, если совокупность лексики с помощью методики цепочки может быть выявлена вполне формально, автоматически, упорядоченность лексики внутри совокупности, т.е. разделение совокупности на поля, выявляется лишь благодаря традиционному качественному анализу.

До сих пор мы говорили только об интегральных семах, т.е. о семантике, свойственной нескольким словам сразу. Обратимся теперь к индивидуальным значениям слов – ведь без специального доказательства можно ожидать, что, предположим, слова запрѣщати, повелѣти и заповѣдати не только объединяются между собой (директивной семой), но и какими-то элементами семантики отличаются друг от друга.

Запрѣщати, в полном соответствии с семантизацией слова в Словаре старославянского языка ЧАН, действительно значит «приказывать», но выражаемый им приказ имеет ограничительные функции – он направлен на остановку или уже проходящего (и неодобряемого) действия, или действия, предстоящего в будущем (и таже нежелательного).

Когда во время триумфального входа Иисуса в Иерусалим ученики стали его славить как Бога, фарисѣи отъ народа рѣшѧ къ немоу оучителю запрѣти оученикомъ твоимъ (Лк 19,39). В повествовании об исцелении двух иерихонских слепцов остановка относится как к актуальному действию, так и к потенциальному: народи же запрѣтиша има да оумлъчите (Мф 20,31). Приказы, направленные в будущее, особен-

но часты: выписку 7,36 мы уже привели; Мф 12,16 запрѣти имъ да не явѣ его сътворятъ; Мф 16,20 запрѣти... да никомоуже не рекжтъ; Лк 4,41 запрѣштаѭ не даѣше имъ глати; Лк 5,14 тъ запрѣти емоу никомоуже не глати; Лк 8,56 запрѣти има не повѣдѣти никомоуже бывъшаго; Мф 9,30 запрѣти има ис҃ъ гл҃я блюдѣта да никтоже не оувѣстъ; Мр 9,9 запрѣти имъ да никомоуже не повѣдятъ; Мр 5,43 запрѣти имъ мъного да никтоже не оувѣстъ сего; Лк 9,21 онъ же запрѣтъ имъ повелѣ никомоуже не глати; Мр 8,30 запрѣти имъ да никомоуже не глятъ о немъ.

Если после запрѣщати нет глагола, обозначающего останавливаемое действие, это действие обычно столь очевидно, что легко домысливается и восстанавливается. Ср.: Лк 17,3 аште съгрѣшитъ тебѣ братръ твои запрѣти емоу (вероятно: да не грѣшитъ); Мф 19,13 привѣся къ немоу дѣти... оученици же запрѣтишя имъ (любопытно, что в следующем стихе подразумеваемый глагол уже представлен: не браните имъ прити къ мьнѣ); Мр 8,33 запрѣти петрови гл҃я иди за мъноѭ сотоно; когда ученики хотели свести огонь с неба, обраштъ же ся запрѣти има (Лк 9,55); когда дух бесовский стал громко кричать, запрѣти емоу ис҃ъ гл҃я прѣмлъчи изиди из него (Лк 4,35); точно так же Мр 1,25 запрѣти емоу ис҃ъ гл҃я оумлъчи изиди изъ него; в эпизодах усмирения бури, в которых заметна персонификация стихий, запрѣти вѣтроу и рече морю млъчи и оустани и оулеже вѣтръ и бысть тишина велиѣ (Мр 4,39), запрѣти вѣтроу и влънению водъноумоу и оулеже (Лк 8,24); то же самое наблюдаем в эпизоде исцеления тещи Петра (Лк 4,39 ставъ надъ неѭ запрѣти огню и остави ѭ).

В повествованиях об изгнаниях бесов запрѣтити, как кажется, просто выражает приказ, однако из контекста видно, что всякий раз имеется в виду прекращение неодобряемого действия: Мф 17,18 запрѣти емоу ис҃ и изиде из него (бесноватого отрока) бѣсъ; Мр 1,25 запрѣти дх҃оу нечистоумоу... азъ велѭ изити из него; Лк 9,42 запрѣти же ис҃ъ дх҃оу нечистоумоу. Таким образом, директивная сема глагола запрѣщати, несомненно, осложняется семой «остановки действия». Эта сема является для данного глагола индивидуальной.

Собственно, она свойственна также и прѣщати: Мр 3,12 мъного прѣштааше имъ да не явѣ творятъ его; Мр 10,13 приношаахѫ къ немоу дѣти... оученики же прѣштаахѫ приносѧштиимъ; Мр 10,48 прѣштаахѫ емоу мънози да оумлъчитъ; Лк 28,40 дроугы (благоразумный разбойник) прѣштааше емоу гл҃я ни ли ты боиши ся б҃а; Мр 8,15 прѣштааше имъ гл҃я видите блюдѣте ся отъ кваса фарисѣиска и т.д. Поскольку, однако, запрѣщати и прѣщати близки друг к другу семантически, да и тесно связаны деривационными отношениями, будем обе формы считать вариантами одной и той же лексемы.

Посмотрим теперь, какова семантика глагола повелѣти. Похоже, что этот глагол выражает директивную сему в чистом виде: Мф 15,35 повелѣ народоу възлешти на земи (точно так же Мр 8,6); Мр 13,34 вратьникоу повелѣ да бьдитъ; Лк 3,18 ничтоже боле повелѣнааго вамъ

творите; Лк 8,55 повелѣ дати еи ѣсти; Лк 17,9 еда иматъ хвалѫ рабоу томоу ѣко сътвори повелѣнаа; Лк 17,10 сътворите вьсѣ повелѣнаа вамъ; 32,9 тъ рече и бышѧ тъ повелѣ и създаше сѧ. Как легко заметить, директивная сема здесь относится к желаемому действию, к действию, подлежащему исполнению. Повелѣти, однако, может выражать и остановку действия: Лк 9,21 повелѣ никомоуже не гл҃ати.

Наконец, глагол заповѣдати. Он также может выражать чистый, неосложненный приказ. Например, Мф 10,5 заповѣдавъ имъ гл҃ѧ на пѫть ѩꙁкъ не идѣте (остановка действия); Мф 17,9 заповѣдѣ имъ... никомоу же не повѣдите видѣниѣ (остановка действия); когда ученики отвязывали осленка, им пришлось отвечать за свои поступки и она же рѣсте имъ ѣко же заповѣдѣ ис҃ъ (Мр 10,3). Однако значительно чаще глагол обозначает не простой приказ, а приказ, в высшей мере авторитетный, обычно исходящий от Бога, причем нередко этот приказ оказывается не непосредственным, сиюминутным, а всеохватывающим, да и имеющим преимущественно нравственный характер. Например, ср. псалтырный стих 90,11, повторяющийся в Мф 4,6 и в Лк 4,10, — агг҃ломъ своимъ заповѣстъ о тебѣ съхранити тѧ во вьсѣхъ пѫтехъ твоихъ. Ср. далее: Мф 15,4 б҃ъ бо заповѣда гл҃ѧ чьти от҃ца и матерь; Мф 28,20 оучѧще ѩ блюсти вьсѣ елико заповѣдахъ вамъ; Ин 14,31 ѣкоже заповѣдѣ мьнѣ от҃цъ тако творѭ; Ин 15,14 вы дроузи мои есте аще творити елико азъ заповѣдаѭ вамъ; Ин 15,17 си заповѣдаѭ вамъ да любите дроугъ дроуга; 7,7 въстани г҃и б҃же мои повелѣньемъ имже заповѣдѣ; 41,9 въ день заповѣстъ г҃ъ милостъ своѭ; 43,5 ты еси... б҃ъ мои заповѣдаѩ сп҃ньѣ иѣковлѣ; 77,5 законъ положи въ иил҃и елико заповѣдѣ оц҃емъ нашимъ; 77,23 заповѣдѣ облакомъ съвыше и двѣри неб҃си отвръзе и одъжди имъ мана ѣсти; 104,8 помѧнѫ въ вѣкъ завѣтъ свои. слово еже заповѣдѣ въ тысѧщи родъ; 110,9 заповѣдѣ въ вѣкъ завѣтъ свои; 118,4 ты заповѣдѣ заповѣди твоѩ; 118,138 заповѣдѣ правьдѫ съвѣдѣниѣ своѣ; 132,3 ѣко тоу заповѣдѣ г҃ь бл҃ствение животъ до вѣка. Примечательно, что по отношению к Моисею наблюдается свободное варьирование заповѣдати и повелѣти: в 19,7 читаем моси заповѣдѣ дати кънигы распоустьнꙑѩ, а следующий стих читается гл҃а имъ ѣко моси по жестосрьдью вашемоу повелѣ вамъ; аналогично ср. Мр 10,3 что вамъ заповѣдѣ моси и Мр 10,4 повелѣ моси кънигы распоустьнꙑѩ написати; наконец, в Ин 8,5 наши источники дают моси повелѣ таковыѩ камениемъ побивати, а в Ассеманиевом евангелии здесь заповѣдѣ. Если по отношению к Богу употребляется исключительно заповѣдати, то применительно к менее авторитетному лицу допускается использование и повелѣти. Таким образом, в глаголе заповѣдати директивная сема осложняется семой «авторитетности» приказывающего и «важности» приказа. Семантика современного русского глагола, вероятно, хорошо отражает семантику церковнославянского; по четырехтомному Словарю русского языка, *заповедать* — завещать, предписать тот или иной образ действий, соблюдение тех или иных правил поведения; такое семантическое соответ-

10*

ствие не представляется удивительным, если учесть, что *заповедать* в русском языке – несомненный славянизм.

Нейтральная позиция **повелѣти** по отношению к двум другим славянским глаголам видна в том, что **повелѣти** выступает в тех же контекстах, что и **запрѣщати** и **заповѣдати**. Однако подобное варьирование **заповѣдати** и **запрѣщати** относительно друг друга совершенно исключается. Имеется весьма наглядный и максимально убедительный пример в поддержку сказанного: Мр 7,36 **запрѣти** – διεστείλατο – **имъ да никомоуже не повѣдать елико имъ тъ заповѣдааше** – διεστέλλετο; здесь при одном и том же греческом глаголе источника наблюдаем точное смысловое распределение двух славянских соответствий.

Таким образом, **повелѣти** выражает чистую директивную сему, **запрѣщати** осложняет ее индивидуальной семой «остановки действия», а **заповѣдати** – индивидуальной семой «авторитетности приказа». Перед нами обычное и хорошо известное в семасиологии положение дел, типичное для лексико-семантического поля, – интегральная сема не исчерпывает семантики всех слов поля; обычно в чистом виде она бывает свойственна лишь одному слову поля; оставшиеся члены поля противопоставляются друг другу своими индивидуальными семами.

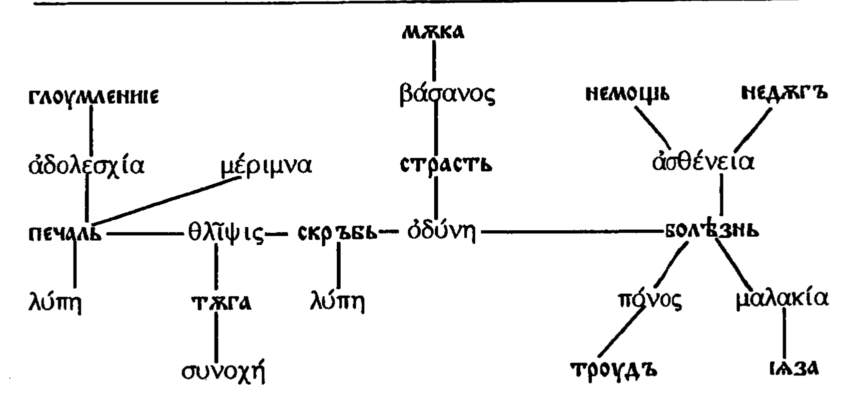
6. Схематическое представление лексико-семантического поля

Представим теперь совокупность слов, полученную с помощью методики цепочки, в виде лексико-семантических полей. Помечаются лишь интегральные семы: директивная обозначена цифрой 1, оппозиционная – цифрой 2, а сема «разделения» – цифрой 3.

1 **запрѣщати**	3 3 **разньствовати**
1 διαστέλλομαι	
1 παραγγέλλω	
1 ἐνεβριμάομαι	2 2 **прѣрекати**
1 ἐπιτιμάω	2 2 ἀντιλέγω
1 **повелѣти**	2 ἐρίζω
1 **заповѣдати**	2 **противити сѧ**
1 συντάσσω	2 ἀνθίστημι
1 ἐπιτρέπω	2 ἀντίκειμαι
1 κελεύω	2 ἀπειθέω

Таким образом, полученная с помощью методики цепочки совокупность слов действительно обнаруживает связи между словами: вот уже во второй раз выявилось лексико-семантическое поле.

С помощью методики цепочки мы обследовали еще одно, третье поле слов на том же круге источников. Отправились от слова θλῖψις. Поскольку сейчас для нас последовательность этапов анализа несущественна, представим возникшее поле в несколько иной графической форме.



Как легко видно, и в этом случае извлекается нетривиальный материал.

Действительно, правомерность включения в поле слова **глоумлениѥ** не очевидна и заслуживает комментария. В Старославянском словаре под **глоумити сѧ** даны значения «пустословить, хвастаться» и «бродить, раздумывать» (хотя для Псалтыри указано и значение «беседовать, раздумывать»); в словаре Срезневского дается «забавляться, веселиться, насмехаться» и даже «радоваться». Таким образом, можно было бы скорее ожидать, что **глоумлениѥ** окажется антонимом для слов **печаль** или **скрьбь**, а по нашим данным приходится говорить об их синонимии.

Между тем, если подвергнуть семантическому разбору все случаи употребления данного слова в Псалтыри (в Евангелии оно не представлено), то можно заметить, что ему не чужда сема «печали». Во всех употреблениях (76,7, 68,13, 76,13, 118,15,23,27, 48,78 и 85) говорится о размышлении в стеснении и горе – ср. 118,23 **ибо сѣдѧ кънѧзи и на мѧ глаахѫ рабъ же твои глоумлѣаше сѧ в оправъданиихъ твоихъ.**

Под конец важно подчеркнуть, что те совокупности слов, которые получаются на основе методики цепочки, невыводимы из интуиции. Иногда они прямо противоречат ей. «Автоматически» полученные лексико-семантические поля направляют внимание ученого на неочевидные, скрытые семантические связи, которые иначе остались бы незамеченными.

Следовательно, методика цепочки, как кажется, имеет достоинства: она объективна, с ее помощью можно прийти к нетривиальным конкретным реузльтатам. Эта методика не лишена и недостатков: непонятно, как относиться к лексемам разных частей речи; методика сама по себе не разделяет омонимию и полисемию. Кроме того, для использования методики надо тщательно отбирать источники (их увеличение, уменьшение или иной состав способны сказаться на результатах иследования).

Наконец, практически методику цепочки, предполагающую, как известно, сплошную проверку употреблений изучаемого слова, можно

рекомендовать лишь при наличии конкордансов, потому что при прямой работе с источниками затраты труда и времени оказываются слишком значительными.

IV. Заключение

Отправная точка нашего исследования, как известно, заключалась в поисках таких методик семасиологических разысканий, которые не предполагали бы личностных взглядов или интуитивных решений. При этом была сделана оговорка: пусть даже только на каком-то одном из этапов работы.

Две предложенные нами процедуры изучения семантики лексического фонда церковнославянского языка — анализ параллелизма членов в Псалтыри и методика цепочки — могут быть названы автоматическими. Если придерживаться установленной в них последовательности действий и не уклоняться от нее, то (кто бы ни проводил исследований) с неизбежностью возникнут идентичные результаты[1]. Таким образом, хотя бы на этапе формирования совокупностей слов удается исключить субъективизм из анализа семантики мертвого языка.

Вспомним об отправной точке наших разысканий: именно это и требовалось.

Литература

1. The Greek New Testament. Eds. K. Aland, M. Black, B. Metzger, A. Wikgren. Stuttgart, 1966.

2. *Ягич И.В.* Четыре критико-палеографические статьи. СПб., 1884.

3. *Hatch E., Redpath H.* A Concordance to the Septuagint & the Greek Versions of the Old Testament. Vol. 1—2. Oxford, 1897—1898.

4. *Bruder C.H.* TAMIEION... sive Concerdantiae omnum vocum Novi Tastamenti Graeci. Göttingen, 1904.

5. *Trier J.* Der deutsche Wortscatz im Sinnbezirk des Verstandes. Heidelberg, 1931.

6. *Кузнецова А.И.* Понятие семантической системы языка и методы ее исследования. М., 1963.

7. *Уфимцева А.А.* Слово в лексико-семантической системе языка. М., 1968.

8. *Щур Г.С.* Теория поля в лингвистике. М., 1974.

8. *Gabka K.* Theorie zur Darstellung eines Wortschatzes. Mit einer Kritik der Wortfeldtheorie. Halle (Saale), 1967.

9. *Hoberg R.* Die Lehre vom Sprachlichen Feld. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte, Methodik und Anwendung. Düsseldorf, 1970.

10. *Wifstrand A.* Die griechischen Verba fur *wollen* // Eranos, 1942, 40, 1.

11. *Duchaćek O.* Le champ conceptuel de la beauté en Français moderne. Praha, 1960.

12. *Шайкевич А.Ф.* Распределение слов в тексте и выделение семантических полей // Иностранные языки в высшей школе, 1963, № 2.

[1] Наряду с признаком «автоматичности» обе исследовательские процедуры имеют и еще одну объединяющую их черту: они обе приводят к выявлению лексико-семантических полей.

14. *Балли Ш.* Французская стилистика. М., 1961.

15. *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Тт. 1-2. М., 1958.

16. *Bauer W.* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schiften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin, 1971.

17. *Hofmann J.B.* Etymologisches Wörterbuch des Griechischen. München, 1950.

18. *Sophocles E.A.* Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. From B.C. 146 to A.D. 1100. 2 vols. N.Y., 1957.

19. *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bde 1. – 3. Heidelberg, 1954–1970–1972.

20. *Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1959.

21. *Владимирова Л.А.* Начало и конец // Русская речь, 1976, № 2.

22. *Васильев Л.М.* Теория семантических полей // Вопросы языкознания, 1971, № 5.

23. *Цейтлин Р.М.* Из опыта работы над Словарем старославянского языка // Славянская лексикология и лексикология. М., 1966.

Вместо заключения

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО И РУССКОГО ЛИТЕРАТУРНЫХ ЯЗЫКОВ

Цель следующего ниже изложения состоит прежде всего в том, чтобы показать читателю место, которое наши разыскания занимают во всеобъемлющем исследовании истории первого литературного языка славян. Кроме того, мы хотели бы очертить свою общую концепцию церковнославянского языка (в том числе и как книжно-письменного языка Древней Руси) – хотя бы в тезисном виде

* * *

Накануне X Международного съезда славистов (1988) вышла в свет обширная итоговая монография акад. Никиты Ильича Толстого (1923-1996), посвященная славянским литературным языкам, в том числе церковнославянскому и современному русскому [1].

Наша общетеоретическая позиция, пусть и неполностью, в значительной мере совпадает с концепцией покойного ученого и прямо зависит от нее[1]. Поскольку Н.И.Толстой воспринял для себя взгляды Н.С.Трубецкого, мы соответственно разделяем и эти последние.

Чтобы не формулировать заново уже сформулированного, мы решили прибегнуть к резюмированию и обильному цитированию монографии[2]. Поступая так, прямо подключаем читателя к указанному исследованию, к которому и следует обращаться в поисках развернутой аргументации, подкрепляющего фактического материала и литературы вопроса.

Конечно, когда нечто во много крат сокращается, неизбежны утраты и огрубления сложных суждений; одновременно хотелось бы выразить добросовестную надежду на то, что общая концепция Н.И. Толстого воспроизведена без недопустимого искажения.

В его труде нельзя не заметить заостренности большинства тезисов, даже если полемика и не выражена expressis verbis.

Очевиден, кроме того, их новаторский характер.

---

[1] Это, между прочим, в свое время уже было заявлено в нашем отклике [2].

[2] Ссылки на страницы, в отличие от предшествующей практики, просто даются в круглых скобках. Все сокращения слов принадлежат нам.

Но прежде всего важно подчеркнуть: перед нами не что иное, как полностью развернутая оригинальная, современная и многообещающая **программа исследования истории церковнославянского языка (в том числе и в функции русского литературного языка донационального периода)** — программа, не отрицающая преемственности, но настоятельно требующая качественно новых конкретно-языковых разысканий и открывающая в итоговой перспективе нетривиальные теоретические обобщения.

* * *

Итак, вследствие трудов Кирилла и Мефодия возник, закрепился и стал развиваться книжно-письменный, или литературный (далее: *лит.*), язык, так и именуемый — *Кирилло-Мефодиевским.*

Тот же самый язык по давней обиходной и научной традиции называется *церковнославянским* (далее: *цксл.*).

Оба наименования мотивированы: в первом подчеркивается персональный аспект генезиса языка, во втором (двусоставном) — с одной стороны, его этническая принадлежность и, с другой, сфера функционирования.

В советское время в академической и вузовской филологической науке *церковнославянский* язык игнорировался — как сам термин, так и явление. Исследовали и преподавали исключительно т.н. *старославянский* язык (далее: стсл.), т.е. язык ограниченного количества источников не моложе XI в.[1]

В свое время Н.И.Толстой предложил термин *древнеславянский* язык (далее: *дрсл.*), который покрывает оба понятия, указанных выше. Дрсл. язык, по его определению, — это «единый славянский лит. язык, функционировавший с IX почти до конца XVIII в.» (34).

Хотя в целом, как упоминалось, нами разделяется концепция Н.И.Толстого, сейчас хотелось бы внести две коррективы. Во-первых, мы распространяем именование *цксл. язык* на все одиннадцать с лишним веков его бытования (здесь может быть, конечно, путем конвенции выделен *стсл. период*), так что термин *дрсл. язык*, согласно «бритве Оккама», представляется нам необязательным (излишним)[2]. Во-вторых,

---

[1] Состав списка стсл. рукописей у разных исследователей варьируется. В Стсл. словаре в список вошли: четвероевангелия: Зографское и Мариинское, евангелия-апракос: Ассеманиево и Саввина книга, Охридские глаголические листки, Листки Ундольского, Боянское евангелие-апракос, Зографский палимпсест, Енинский апостол, Синайская псалтырь, Синайский служебник, Киевские листки, Синайский требник, Клоцов сборник, Супрасльская рукопись, Хиландарские листки, Рыльские глаголические листки и Зографские листки (всего 18 источников).

[2] Как бы то ни было, когда в дальнейших многочисленных выписках из монографии Н.И.Толстого встречается термин «*дрсл.* язык», можно практически считать его синонимичным термину «*цксл.* язык» в обычном понимании.

поскольку цксл. язык и после конца XVIII в. остался в употреблении (и употребляется до сих пор), едва ли корректно указывать сейчас какую-либо дату как момент прекращения его функционирования.

Итак, наименования – Кирилло-Мефодиевский; церковнославянский – указывают на три сущностных характеристики первого литературного языка славян. Но тремя аспектами феномен не исчерпывается.

Ниже приведено синтетическое определение-описание цксл. языка, состоящее из перечисления аспектов (или критериев, устанавливающих объем понятия). За определением (после краткого изложения общетеоретических воззрений на природу лит. языка) последует более развернутое обсуждение этих сущностных характеристик языка Кирила и Мефодия.

Следует извиниться перед читателем за громоздкую грамматическую структуру определения, состоящего из 11 соподчиненных синтагм (сведённых в три группы). Определение, с формальной стороны, должно представлять собой одну фразу, поэтому иного выхода не было. Предикат содержится в синтагме 7.

Церковнославянский язык – это

[по происхождению:]
намеренно созданный
1) **на основе присолунского диалекта праславянского языка**
2) **путем переводов с греческого** (=греко-византийского),
3) **осуществленных Кириллом и Мефодием и их последователями,**

[по панхроническим характеристикам:]
4) **общий** (=единый) **для всей «цивилизации православного славянства»**
5) **полифункциональный** (=многожанровый)
6) **предназначенный быть средством отражения и развития прежде всего христианской** (=православно-церковной) **культуры**
7) **книжно-письменный** (=литературный) **язык,**
8) **взаимодействующий с местной устной речью,**

[по историческим характеристикам:]
9) **всей досекулярной эпохи,**
10) **а в секулярную эпоху в Московской Руси** (России) **ставший, в преобразованной форме и с подключением других ресурсов, русским лит. языком нового и новейшего времени**
11) **и сохранивший часть своих функций вплоть до наших дней.**

* * *

Сам Н.И.Толстой также нередко трактует оба термина как синонимы и осуществляет их взаимозамену. Все его предшественники, естественно, также пользуются термином «*цксл.* язык».

Сначала несколько сведений по теории лит. языка как явления (по Н.И.Толстому).

«Лит. язык есть одно из мощных орудий культуры и в то же самое время важный компонент (сегмент) культуры» (7). Для лит. языка характерны «автономность и искусственность», которые и являются главным отличием лит. языков от «остальных языковых идиомов-стратов» (12). «Поскольку всякий лит. язык — явление искусственное и наддиалектное [...], существенную роль в его формировании в отдельных случаях может играть наддиалектное народно-поэтическое койне» (155).

Уже Н.С.Трубецкой говорил о важности изучения лит. языка не только с лингвистической, но и с других точек зрения: историко-социальной, историко-культурной, этнологической (221). Н.И. Толстой неоднократно выражает свою солидарность с указанным взглядом: «Чисто лингвистически можно решать вопрос: 'Что изменилось в лит. языке, когда и как?', но на вопрос: 'Почему произошли эти изменения?' — ответ можно получить только на основании культурно-исторических исследований. История лит. языка является в одинаковой мере и культурологической, и лингвистической дисциплиной» (190). «Лишь в широких рамках культурной истории конкретного народа можно определять и искать закономерности становления и развития лит. языков, особенно [...] в их преднациональный период» (154).

Далее следуют наши комментарии к характеристикам цксл. языка в определении (без комментария оставлены №№ 8, 9 и 11). Так как каждая из характеристик неоднократно была предметом исследования и предполагает дальнейшие объемные разыскания, а комментарии написаны в тезисной форме, легко оправдать аподиктическую форму изложения. Тем не менее мы старались, по мере необходмости (и возможности), приводить и аргументы. Главная же цель комментариев состоит в систематизации теоретических воззрений.

...1) [созданный] **на основе присолунского диалекта праславянского языка...**

Кирилл и Мефодий были носителями живой славянской речи. Об этом свидетельствует император Михаил III: **Вы бо ѥста Селоунѧнина, да Селоунѧне вьси чисто словѣньскы бесѣдоують**[1]. Мефодий был архонтом (воеводой) какой-то территории, населенной славянами, и в его Житии сказано: **прооучилъ сѧ вьсѣмъ обычаѥмъ Словѣньскыимъ и обыклъ ѥ по малоу** (II,5).

Они оба владели идиоматичной славянской речью: эта речь была для них родной, а не выученной во взрослом состоянии. Об этом можно твердо судить путем анализа тех фрагментов в их книжном наследии, в которых отразились бытовые ситуации (знакомые славянам Солуни), когда первоучители могли осуществлять «простой» перевод и не было нужды в языкотворчестве.

[1] В Житии Мефодия (IV,8). Продолжаем цитировать издание Гривца и Томшича.

Так, в Евангелии имеется немало бытовых, повседневных сюжетов: они охватывают не только жизнь Иисуса Христа, но частично и его проповедь, особенно когда он прибегал к жанру притчи или обиходного уподобления. В таких случаях Кирилл и Мефодий переносили на письмо идиоматичные средства славянского солунского диалекта.

Например, в знаменитой притче от сеятеле (Мф 13,3-8; Мк 4,3-8; Лк 8,4-8) говорится о вполне известном славянам земледельческом труде и мире природы. Ниже притча воспроизводится по Мар в версии Мф (но к некоторым глаголам приписаны варианты – по Мк [в квадратных скобках] и по Лк {в фигурных скобках}; в круглых скобках приписаны греч. соответствия):

Се изиде сѣıаи да сѣетъ. і сѣıѫштоумоу. ова оубо падѫ при пѫти. {и попърано бъıстъ (κατεπατήθη)} і придѫ птица небскъıа и позобаша (κατέφαγεν) ѣ. дроугаа же падѫ на каменехъ. ѣже не имѣша земла мъногъı. і абье прозабѫ (ἐξανέτειλεν). зане не имѣше глѫбинъı землѣ. слъньцоу же восиѣвъшю (ἀνατείλαντος) присвадѫ (ἐκαυματίσθη). і зане не имѣхѫ корениѣ исъхѫ (ἐξηράνθη) [оусъше (ἐξηράνθη)]. а дроуга падѫ въ тръньи. і вьзиде (ἀνέβησαν) {въздрасте (συμφυεῖσαι)} тръние и подави (ἔπνιξαν) ѣ. дроугаа же падѫ на земи добрѣ. і {прозабъ (φυέν)} даѣхѫ плодъ. [въсхода (ἀναβαίνοντα) и растъı. і приплоди (ἔφερεν)] ово съто. ово шесть десатъ. ово три десати.

Идиоматичность славянской речи по отношению к греческой видна в постоянной большей конкретности глаголов сельскохозяйственной сферы: например, φέρω означает «приносить», но в связи с урожаем ἔφερεν переведено как **приплоди**; καταφαγεῖν означает «съесть», но поскольку речь идет о птицах, κατέφαγεν переведено как **позобаша** (букв.: *взяли в клювы*); φύω означает «произрастать», но φυέν [1] переведено как **прозабъ** (букв.: *вышел из-под земли*). Точно то же самое можно сказать о парах ἐξανέτειλεν **прозабѫ**; ἐκαυματίσθη **присвадѫ**; ἐξηράνθη **оусъше**; ἔπνιξαν **подави**. Ярким примером идиматичности является также перевод словосочетания ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος **слъньцоу же восиѣвъшю**: греч. ἀνατέλλω означает «восходить, подниматься», а славянский глагол имеет совсем другую мотивировку (внутреннюю форму).

Следовательно, в обиходно-бытовых и известных славянам сферах жизни переводчики иногда действовали не пословно и не поморфемно, а поколлокационно (см. гл. 1). Выше мы рассматривали поколлокационность в количественном смысле (одному слову в греч. тексте соответствуют два в славянском, и наоборот); она имеет, однако, и качественную сторону: в этом случае одно из слов в сочетании переводится не по обычному принципу семантического соответствия греч. эквиваленту, а восполняется из инвентаря живого славянского языка. Эта проблема еще ждет своего исследователя.

Таким образом, народно-разговорное начало – важнейший, но, к сожалению, почти не изученный аспект генезиса цксл. языка. Оно

[1] Ср. в тексте притчи «точное» соответствие συμφυεῖσαι – **въздрасте**.

может быть объективно исследовано только контрастивным путем (т. е. на фоне греч. текстов).

Что же касается конкретной народно-разговорной базы цксл. языка, то в концепции Н.И.Толстого возвышение того или другого народно-племенного диалекта до лит. языка на фоне «в общем довольно монолитного и единообразного языкового ландшафта» IX в. — игра случая, отнюдь не закономерность. При почти полной общности славянских наречий того времени «вполне реальным оказывалось положение, по которому один из диалектов, возведенный на уровень лит. языка, становится приемлемым для всего славянского ареала» (143).

Цксл. язык сложился еще «до окончательного распада праславянского языка», т. е. до начала падения слабых еров, в эпоху, когда «в сущности отдельных славянских языков еще не было, а были лишь отдельные диалекты единого праславянского языка» (226).

Следует учитывать также в качестве реального исторического фактора наличие у всех славян в IX-XII вв. самосознания языкового единства. В частности, в Повести временных лет под 898 г. (в упрощенной цитации) сказано: «А словеньскый языкъ и рускый одно есть, от варягы бо прозвашася русью, а первое беша словене; аще и поляне звахуся, но словеньскаа рѣчь бѣ. Полями же прозвани быши, зане в поли сѣдяху, а язык словенски един» [7, с.42].

Отсюда нет препятствий, чтобы (вслед за многовековой практикой) именовать цксл. язык просто *славянским* — имплицируется, что он отражает праславянский язык. В таком случае, конечно, продолжается также традиция самих первоучителей Кирилла и Мефодия [1].

...2) [созданный] **путем переводов с греческого** (=грековизантийского) **...**

Н.И.Толстой сочувственно воспроизводит точку зрения акад. А.И. Соболевского: «Переводная литература в Древней Руси имела гораздо большее значение, чем оригинальная. Она была несравненно богаче, чем оригинальная. [...] Между тем число русских оригинальных произведений было совсем ничтожно» (51).

Отсюда цксл. язык строился по модели греко-византийского языка. Православная греч. литература была — в «суженном и адаптированном» виде — спроецирована на славянскую почву (183), и, по Трубецкому, «именно примыкание к более древней греч. лит. языковой традиции

[1] В источнике, известном по именем Македонского кириллического листка, сохранился (как вслед за А.Вайаном и К.Тростом можно уверенно полагать) фрагмент предисловия самого первоучителя Кирилла к выполненному им переводу Евангелия. Дефектный текст Македонского листка восполняется по Прологу (предисловию) Иоанна Экзарха к его переводу «Точного изложения православной веры» («Богословия») Иоанна Дамаскина. В данном предисловии Кирилла отразилась практика именования им самим языка переводов: на небольшом пространстве (лист с оборотом) номинация словэньскыі повторяется четыре раза!

помогло превратить живой разговорный язык солунских славян в язык высшей духовной культуры, в язык литературный по существу» (225) [1]. «Греческий язык (в первую очередь синтаксис, словообразование, лексика) был той классической моделью, тем великимъ ꙗзыкомъ, по образцу и подобию которого пытались строить стсл. (язык. — *Е.В.*), строить, однако, без слепого подражания и не в ущерб общей его структуре» (144).

Греческое воздействие не ограничивалось одной начальной эпохой, оно прослеживается на всех этапах развития языка (46), а на позднем оно приняло такой размах и приобрело такие формы, что становится понятной тревога Ю.Крижанича, защищавшего чистоту славянщины от «‘чужой колодки’ (*копито*)» (148).

Остается сказать, что через посредство греко-византийского (=христианского, православно-церковного) языка в цксл. вошли также элементы греко-античной (=«эллинской», т. е. языческой) и ближневосточной (ветхозаветной, в том числе на иврите) культур. У нас об этом см. соответственно глл. 16 и 5.

...3) [созданный путем переводов,] **осуществленных Кириллом и Мефодием и их последователями,...**

Напомним, что (понимаемый, конечно, расширительно) «Кирилло-Мефодиевский вопрос» акад. И.В.Ягич считал «основным вопросом славянской филологии».

В памяти славянства труды первоучителей действительно живы. Ниже воспроизведён знаменитый пассус из сказания О писменехь черноризца Храбра (по древнейшему, Лаврентьевскому, списку 1348 г.) [9, сс, 190-191]:

аще ли въпросиши словѣньскыѧ боукарѧ глѧ. кто вы писмена створилъ есть. или книгы прѣложилъ, то вьси вѣдать. и ѿтвѣщавше рекѫть. стъıи костантинъ философъ нарицаемыи кирилъ. тъ намь писмена створи и книгы прѣложи. и меѳодие братъ его. а аще въпросиши в кое врѣмѧ, то вѣдать и рекѫть. ꙗко въ врѣмена михаила цре грьчьскаго. и бориса кнѧза блъгарского. и растица кнѧзѧ морхавъ ска...

Поскольку это сказание входило в буквари, память о Кирилле и Мефодии никогда не исчезала.

Не следует упускать из вида, что первоучители с самого начала трудились совместно съ инѣми поспѣшникъı (Житие Кирилла XIII,13). Часть из них известна по именам: о греч. житиях Климента Охридского и Наума у нас говорится в гл. 20; творчеству Иоанна Экзарха и Константина Преславского посвящены соответственно гл. 10 и гл. 14.

[1] Ср. суждение А.С.Пушкина: «Как материал словесности, язык славяно-русский имеет неоспоримое превосходство пред всеми европейскими: судьба его была чрезвычайно счастлива. В XI веке (следовало бы: в IX в. — *Е.В.*) древний греческий язык вдруг открыл ему свой лексикон, сокровищницу гармонии, даровал ему законы обдуманной своей грамматики, свои прекрасные обороты, величественное течение речи; словом, усыновил его, избавя таким образом от медленных усовершенствований времени» [8, с. 27].

Если бы Ростиславовы послы прибыли в Константинополь раньше или позже рубежа 862/863 гг. и не застали там первоучителей, то создание слав. алфавита и лит. языка или вообще не состоялось бы, или было бы по времени отодвинуто, или было бы выполнено иначе. Соответственно и история слав. культуры пошла бы по другому руслу. Автор этих строк не отрицает значения Личности в истории.

Наша подходящая к концу книга посвящена как раз двум аспектам (2-му и 3-му) в определении цксл. языка (что обозначено также в ее подзаголовке).

Значение переводческой деятельности Кирилла и Мефодия хорошо суммировано в кондаке им на праздник 11/24 мая:

Сщ҃е́ннꙋю двóицꙋ просвѣтителей нашихъ почти́мъ,
бж҃éственныхъ писа́нїй преложéнїемъ
ӥстóчникъ бг҃опозна́нїѧ намъ ӥсточи́вшихъ,
ӥз негѡ́же да́же до днéсь неѡскꙋ́днѡ почерпа́юще,
ѹ҆бл҃жа́емъ васъ, кѷрі́лле ӥ меѳóдїе,
пр҃тóлꙋ вы́шнѧгѡ предстоѧ́щихъ
ӥ тéплѣ молѧ́щихсѧ ѿ дꙋша́хъ на́шихъ.

...4) общий (=единый) **для всей «цивилизации православного славянства»...**

Эту цивилизацию, по почину Р.Пиккио, называют также Pax Slavia Orthodoxa[1]. Если говорить в современных терминах, то цксл. язык был языком наднациональным, независимым от конкретного государства (княжества, царства), территории («земли»), народа. Один из самых серьезных аргументов в поддержку тезиса о существовании «надэтнического и наднационального»[2] цксл. языка, по Толстому, таков: «...в разные периоды его развития язык доминирующего центра становился наиболее авторитетным и почти обязательным во всем греко-славянском мире», так что «не было локально замкнутого, независимого и параллельного развития дрсл. языка в отдельных странах, а шел процесс развития, при котором соотношения между отдельны-

---

[1] Т.о. предполагается, что цксл. – это книжный язык лишь православного славянства (т.е. южных и восточных славян). Впрочем, до XI в. включительно – также и западных. Считается, что после трагического церковного раскола 1054 г. у западных славян цксл. язык был выведен из употребления (возобладала латынь). Этому мнению противоречит, однако, бытование цксл. языка у хорватов-глаголяшей. Совместимость католичества и цксл. языка отчасти доказывается и сохранением этого языка у «католиков восточного обряда», т.е. у православных славян, пошедших на унию с Римом.

Когда говорится, что цксл. язык – это язык славянского православия, но всё же начиная с IX в. в этом нет анахронистического смешения. Это означает, что культура неразделенной христианской Церкви отражается, хранится и продолжается в нем, поскольку она продолжается в православии.

[2] Термин «национальный» применительно к средневековью Н.И.Толстой интерпретирует как франц. national – народный.

ми изводами устанавливались по принципу 'сообщающихся сосудов' с обнаружением стремления к общему уровню» (78).

Цксл. – это «объединяющее начало умственной жизни» (123), единое вербальное средство всего православно-славянского богослужения (129).

Подстилающим слоем для него стала единая по репертуару цксл. книжность: Н.И.Толстой пишет, что входившие в нее произведения «были приняты почти в каждой 'национальной' среде без перевода, иногда с незначительной языковой адаптацией» (167). «Длительность лит. жизни таких памятников, как Александрия, Сказание об Индийском царстве, Житие Варлаама и Иоасафа, История Иудейской войны Иосифа Флавия, Троянская притча, Стефанит и Ихнилат, не говоря уж о канонических произведениях, наконец, довольно высокая техника и точность копирования списков поддерживали непрерывность традиции дрсл. лит. языка» (36-37).

По своей функции (быть объединителем славянского православия) цксл. язык во всём подобен средневековой христианской латыни.

...5) полифункциональный (=многожанровый) ...

Существенным элементом в концепции Н.И.Толстого является разработанная им «достаточно строгая и разветвленная иерархия жанров» (167): на вершине иерархии находится «конфессионально-литургическая литература», еще ниже «агиографическая литература» и т.д. вплоть до последнего, 14-го ранга («бытовая письменность») (168).

Ученый исходит из посылки, что степень присутствия в тексте лит. нормы зависит от его жанровой принадлежности, поэтому жанры у него графически расположены в движении сверху вниз – по степени убывания «соблюдаемости нормы»: «...тексты верхнего яруса оказываются более консервативными и более четко нормированными, [...] а в текстах нижнего яруса строгость нормы оказывается более свободной, более поверженной влиянию народно-разговорного 'субстрата'» (36). Действительно, каноническая литература (Евангелие, Псалтырь), а также богослужебные книги, находящиеся на вершине иерархии, играют нормоопределяющую роль – хотя бы потому, что «на образцах этой литературы, и прежде всего на Псалтыри, зиждилась средневековая система обучения грамоте и лит. языку» (44). Кроме того, и в количественном отношении книги верхних иерархических рангов преобладали, о чем свидетельствует, например, анализ состава монастырских библиотек (44).

Разработанная Н.И.Толстым система жанров является панхронической, потому что «произведенния, которые появлялись в течение восьми столетий (начиная со времени Кирилла и Мефодия), как правило, не терялись, не заменялись, не исчезали из состава литературы, а существовали и сохранялись как живое и современное творчество» (167).

Перечисляя «лит. жанры», обслуживаемые лит. языком, Н.И. Толстой указывает: «дипломатику» следует изучать «автономно от исследования лит. языка вообще» (78), да и в принципе понятие лит. языка имеет границы, и в его сферу не входят «частные письма (например,

новгородские берестяные грамоты), отдельные юридические документы, произведения устного народного творчества и др.» (44). Аргументация излагается со ссылкой на Ф.П.Филина: грамоты, договоры, письма не предназначались для чтения их широкой публикой, «они не были литературой, поэтому их воздействие на нормы [...] лит. языка было ограниченным» (52).

В свете изложенного Н.И.Толстой предлагает исследовать источники строго по жанрам и не объединять необъединимое.

Соглашаясь с общей идеей, мы, тем не менее, ниже предлагаем собственную иерархию жанров, с меньшим количеством рубрик (в каждую из них помещены источники – основные, но всё же не исчерпывающим списком).

Восемь главных жанров древнерусской книжности таковы:

1. скриптурный (лат. [sacra od. divina] scriptura «[Священное] Писание»), или жанр книг Свщ. Писания:

1) подлинные книги ВЗ и НЗ: отдельные книги (Исход, Исаия, 1-я и 2-я книги Маккавейские, Псалтырь [с разновидностями], Евангелие, Апостол), паремийники, полная Библия («Геннадиевская»);

2) подложные (апокрифические, псевдоэпиграфические) книги ВЗ и НЗ («Откровение Авраама», Палея́: историческая, толковая).

2. литургический, или жанр богослужебных книг: иератикон (служебник), евхологий (требник), молитвослов, орологий (часослов), октоих, параклитик, (служебный) шестоднев, триодь (цветная и постная), служебная минея (общая, праздничная и месячная), канонник, стихирарь, ирмологий, кондакарь, (богослужебный) типикон (устав), пинакс (месяцеслов, или святцы).

3. вероучительный, или гомологетический (гр. ὁμολογέω «исповедую») жанр: символы и изложения веры; огласительные поучения (или катехизисы: например, Кириллова книга); полемические (апологетические) сочинения и толкования (в частности, Толковая Псалтырь и Толковая Палея); трактаты, сочетающие рационально-богословское изложение с этико-наставительным (*Лествица* Иоанна Климака-Лествичника, *Пандекты* Антиоха, *Главы* Максима Исповедника и др. отцов Церкви).

4. проповеднический, или жанр *изборников* (сборников слов и поучений) постоянного состава (Златая цепь, Златоуст, Златоструй, Марагарит, Измарагд), премудростно-гностической книжности (*Пчела* и [гномические] геронтиконы-патерики [отечники, Apophtegmata Patrum]).

5. житийный, или жанр житий святых, похвальных слов им и сказаний (повестей) о чудесах, обре́тениях (перенесениях) мощей, церковных праздниках (про́лог, синаксарь, панегирикон-торжественник («Успенский сборник» XII в.), (Великие) минеи-четии, (повествовательные) патерики (напр., Египетский патерик, Киево-Печерский

патерик); отчасти изборники переменного состава («Выголексинский сборник»).

Вероучительный, проповеднический и житийный жанры, будучи самостоятельными, все же на периферии не имеют резких границ и переходят друг в друга. Отдельные источники, содержащие в себе произведения двух (например, огласительные слова) или всех трех (пролог) жанров, соответственно являются синтетическими и выше классифицированы по центральному для них жанру.

6. канонико-юридический, или жанр церковных канонов и правил: (дисциплинарный) устав, кормчая книга, «Мерило праведное», синтагма, епитимийник, а также жанр светских документов: судебник, межгосударственные и личные акты (договоры; духовные, вкладные, рядные, продажные и другие *грамоты*).

7. мемориальный, или жанр погодных (временами и подневных) исторических и путевых записей: хроника-летопись, хронограф, отчасти Историческая Палея, итерариумы-хож(д)ения.

8. научный, или жанр гуманитарных и естственно-научных изложений: изборники (переменного состава энциклопедического содержания: «Изборник Святослава» 1073 г.), трактаты по частным отраслям знания (космография, Шестднев Иоанна Экзарха, травник, физиолог и др.).

Некнижный жанр словесности:

9. бытовой, или жанр неформальной переписки: берестяные грамоты, эпиграфика (epigrammata: надписи на предметах, в том числе граффити).

Сейчас мы не можем аргументировать, но гипотеза о том, что чем ниже ранг жанра, тем свободнее норма, подтверждается не в полном объеме.

Тем не менее жанровое ранжирование крайне необходимо, потому что языковые средства, скажем, вероисповедного текста настолько отличаются от, предположим, гимнографического, что в переносном смысле можно говорить о разных языках — языке богословия и языке литургии.

Таким образом, не настаивая на том, что жанровое распределение способствует исследованию нормы, мы полагаем, что оно действительно эффективно для дифференциации гетерогенных пластов в цксл. языке. На этой догадке покоятся два осуществляемых нами (жанрово полярных) эдиционных проекта — издание древнейшей служебной минеи [10] и издание антологии древнейших изложений веры [11].

...б) предназначенный и органически пригодный для отражения и развития прежде всего христианской (=православно-церковной) **культуры...**

Это означает, что в языке состоялся процесс *инструментализации*, т. е. что в нем, во-первых, имеются готовые *номинативные средства* для выражения христианских понятий, а именно:

а) транспонированная лексика и словосочетания (т.е. общеязыковая лексика, получившая христианский компонент в семантике; например, ***сѣятель***, ***пастырь***; об этом см. в главах 3-5) – для нарративных текстов;

б) терминология – для богословия (об этом см. во 2-й части настоящей монографии);

в) лексика и словосочетания, способные стать основой тропов, – для литургической поэзии (см. у нас часть 3-ю).

Кроме того, пригодность языка включает в себя наличие *средств для дискурса*, т.е. синтаксических моделей, способных обеспечить развертывание во времени сложной мысли и поэтического периода.

В этой связи Н.И.Толстой сочувственно цитирует Н.С.Трубецкого: «Настоящий лит.язык является орудием духовной культуры и предназначается для разработки, развития не только изящной литературы [...], но и научной, философской, религиозной и политической мысли. Для этой цели ему приходжится иметь совершенно иной словарь и иной синтаксис, чем те, которым довольствуются народные говоры» (223).

...7) книжно-письменный (=литературный) **язык...**

Цксл. – это в Европе третий книжно-письменный христанский язык (наряду с греческим и латынью).

а) проблематика стабилизации (нормы)

Наряду с инструментализацией (о чем сказано выше), в цксл. состоялась также *стабилизация* (средств выражения), то есть выработались разнообразные нормы (орфографическая, лексическая, синтаксическая, поэтическая и даже произносительная).

Эта проблема стабилизации имеет два аспекта – внешний и внутренний.

Внешний аспект стабилизации по традиции интенсивно обсуждается в специальной литературе. Речь идет о возмущающем влиянии на «правильность» книжно-письменного текста со стороны диалекта.

Действительно, – такова универсалия, – книжно-письменный язык (хотя и способный к устному прочтению) всегда противопоставлен разговорно-диалектному. И на Руси разговорная речь сильно отличалась от цксл. языка, что отмечали посещавшие Московию иностранцы (ситуация *диглоссии*, продолжавшаяся вплоть до конца XVII – начала XVIII вв.).

Начетчики и грамотеи, наблюдая отступления от норм в сторону диалектной речи, «воспринимали их как порчу языка, **растлѣнїе, развращенїе книжное** и противопоставляли им **оустроенїе, исправленїе книжное**»(145).

Наддиалектность цксл. языка не исключает, впрочем, возможности появления на местах «тех или иных локальных черт», что вело к возникновению изводов цксл. языка (130). Так сложились «типы» языка – русский, сербский, болгарский или, по классификации с учетом центра или школы, тырновский, ресавский, сербульский, виленский,

московский и т.д. Стало возможным говорить о «славяно-русизмах», «славяно-сербизмах», «славяно-болгаризмах» и т.д. (46).

Всю историю дрсл. языка Н.И.Толстой понимает как «довольно последовательную смену периодов централизации (нормализации) и децентрализации (потери строгости нормы и проникновения локальных явлений)», причем сами центры мигрировали (53), и их миграция имела постоянное направление – «с юга на восток» (41). В некотоыре периоды бывало по два, по три центра (например, в XVII в. Вильна, Киев и Москва), что «вело к известной двойственнсти и параллелизму норм» (41), но в конце концов утверждался лишь один центр (скажем, к концу XVII в. и в XVIII в. – московский), и по принципу сообщающихся сосудов норма этого центра распространялась по всей территории бытования дрсл. языка. Так, по Трубецкому, в конце концов общерусский дрсл. язык оказался ныне единственным носителем стсл. преемства и «сделался языком всех православных славянских церквей»; именно он (т.е. дрсл. язык русской традиции) «есть единственный живущий до сего дня прямой потомок стсл. языка первоучителей» (227).

Н.И.Толстой устанавливает три основных периода (с подпериодами) в истории дрсл. языка:

I. Ранний (IX-XI вв.);

II. Средний, с тремя подпериодами:

а) XII-XIII вв. – известная децентрализация,

б) XIV-XV вв. – централизация (терновская, ресавская школы; архаизация норм на Руси [известна под именем «второго южнославянского влияния»]),

в) конец XV-XVI вв. – смещение центров в Западную и Московскую Русь;

III. Поздний, с двумя подпериодами:

а) XVII в. – децентрализация,

б) XVIII в. – последняя централизация в Москве.

Хотя все три периода своеобразно модифицировали орфографическую, морфологическую и синтаксическую норму, а также различались по лит. пристрастиям и «стилям», все они характеризовались одними и теми же чертами, а именно: обращением к греч. образцам; стремлением отграничить письменный язык от разговорного; стремлением придать дрсл. языку меж- или общеславянский характер; архаизацией норм (правда, по-разному понимаемой) (144-145).

Остаетмся еще раз сказать, что большой вклад в изучение вопросов внешней стабилизации нормы внес Б.А.Успенский.

Внутренний аспект стабилизации – колебания внутри самого языка, та самая *флукциация*, о которой у нас говорится в гл. 5. Без влияния диалекта или других гетерогенных причин (скажем, аксиологических установок книжной школы [кружка или скриптория], преференций или малограмотности книжника и т.д.) орфографические, словообразовательные, морфологические варианты, конкурирующие термины и

т.д., бывает, сохраняются длительное время, пока в конце концов всё же один из вариантов не возьмет верх. Проходящий процесс, как правило, бывает стихийным.

Флуктуация нормы отлична от нарушений внешней нормы (она по ту сторону нормативных отклонений): малограмотное или диалектное написание справщик изгоняет, но если для ответственной богословской номинации встречается то **подобносоущьнъ**, то **ѥдиносоущьнъ**, то **неизглаголанъ**, то **неизрѣчьнъ** (см. гл. 11), то непредубежденный справщик ни того, ни другого не изглаживает – пока спонтанно по прошествии времени (и в прямой зависимости от частотности употребления) одна из лексем или изгоняется, или отмежевывается от другой по смыслу. Процесс завершения флуктуации для каждой лексемы – свой.

Интенсивное варьирование лексики в древнейших переводах Евангелия, например, лишь в малой части объясняется воздействием разговорной речи, учетом латинского текста и т.д., а основным своим массивом свидетельствует именно о периоде флуктуации. Подобной проблематике внутренней стабилизации нормы в свое время мы посвятили несколько работ (см., например, [11-14]).

б) устойчивость во времени и в пространстве

Несомненно, дрсл. язык на протяжении тысячелетней истории сохранял «свою грамматическую конструкцию», видоизменяя лишь свой «фонетический облик» и допуская лексические инновации (4).

Коммуникация с помощью дрсл. лит. языка осуществлялась «не только в пространстве [...], но и, что не менее важно, во времени. Последнее давало возможность сохранения и усвоения почти в полном объеме всего [...] лит. и культурного славянского наследия» (54), так что общий язык славянства «выполнял роль стабилизатора» (39).

Н.И.Толстой, как упоминалось, объясняет «устойчивость (но не неизменность) основных элементов модели дрсл. язык в течение веков единством наиболее читаемого книжного запаса, в котором не было произведений, способных с течением времени потерять свою актуальность» (3).

Тем не менее очень рано появляются лит. школы, модифицировавшие норму; о некоторых из них (моравской, паннонской) из-за скудного материала трудно судить, но некоторые (восточноболгарская, или преславская, и македонская, или охридская) имеют определенно выраженный облик (142). Как ни парадоксально, однако, само существование школ связано с субъективным стремлением книжников к устойчивости цксл. языка: каждая школа ставила перед собой целью создание безупречных, нормализованных текстов (144).

в) вопросы грамотности и сословия книжников

Еще одной универсалией лит. языка является необходимость организованного обучения ему, т. е. школы и сословия учителей.

Характерно, что как только в источниках говорится о принесении на определенную слав. территорию церковных книг, тотчас упомина-

ется и начало школьного обучения. Забота о школе сопровождает все одиннадцать веков бытования цксл. языка [1].

Одно связано с другим: школа предполагает бытие книжников, и она же производит сословие книжников [2]. В сословие книжников входили: епископы, священники, диаконы, псаломщики, певцы-клирошане и т.д.; предусматривался особый чин «чтеца-анагноста».

...9) [книжно-письменный язык] **всей досекулярной эпохи...**

Обычно полагают, что нижней границей истории книжно-письменного языка Древней Руси, т.е. временем его возникновения, следует считать XI в., поскольку среди дошедших до нас письменных источников восточнославянского происхождения нет рукописей старше второй половины именно XI в. Между тем И.И.Срезневский, имея в виду литературный язык, писал: «История общеславянского языка и всего, целого еще, славянского племени, принадлежит к истории русского языка, предшествуя ей». Поэтому, по мнению ученого, историк литературного языка непременно должен исследовать, «чтó был общеславянский язык (и русский, заключавшийся в нем) до отделения от общеславянского языка» [17, сс. 107-108] И.И.Срезневский указывает ряд приемов, позволяющих судить о ранней эпохе становления книжного языка при отсутствии непосредственных источников.

Следовательно, проявляя последовательность, историю книжно-письменного языка на Руси следует начинать не с XI в. и не с X [3], а со второй половины IX (нижняя граница: 863 г.), с момента первых переводов. Если угодно, то период с 863 г. по 988 можно именовать и лингвистической *предысторией*; дело не в терминологии, а в том, что, скажем, язык Евангелия и Псалтыри, переведенных в IX в., не может игнорироваться, поскольку эти книги получили широчайшее распространение на Руси.

---

[1] Например, в Стоглаве (середина XVI в.) читается (цитируем упрощенно): «...чтобы священници и дьяконы и все православные хрестьяне в коемждо граде предавали им (учителям. – *Е.В.*) своих детей на учение грамоте и на учение книжнаго письма и церковнаго пети псалтырнаго и чтения налойнаго, и те бы священницы и дьяконы и дьяки избранные учили своих учеников страху божию и грамоте и писати и пети и чести со всяким духовным наказанием».

Вплоть до конца 1917 г. в России продолжали издаваться буквари, в которых обучение русскому языку шло параллельно с обучением цксл. грамоте, равно как элементарные учебники цксл. языка для начальных народных училищ. Издавалась обильная учебная литература – грамматики и словари. Так, грамматика цксл. языка для средних учебных заведений [15] по насыщенности материалом превосходила учебник стсл. языка для студентов-русистов советских пединститутов! Впрочем, достаточным объемом и глубиной материала отличается только что вышедших учебник цксл. языка [16], предназначенный также для российских школ.

[2] Так, согласно Повести временных лет, при Ярославе «бысть множество училищ книжных, и бысть от сих множество любомудрых философов».

[3] X в. в свое время постулировался С.П.Обнорским, Б.А.Лариным и др.

По тем же соображениям не следует смущаться тем, что история книжно-письменного языка Древней Руси началась у южных славян и явно за пределами расселения восточных славян. Литературный язык, сложившийся на базе диалекта солунских славян, имел прямое отношение к восточнославянским племенам, хотя он пришел к ним лишь через сто с лишним лет [1].

...10) после начала секуляризации в Московской Руси (России) ставший, в преобразованной форме и с подключением других ресурсов, русским лит. языком нового и новейшего времени...

Н.И.Толстой указывает на вторую половину XVI – начало XVII вв. как на время, когда «начинает формироваться лит. русский (‘московский’) национальный язык» (60); он сочувственно излагает Б.А.Ларина, который начальным перидом считал более продолжительный промежуток («со второй половины XVI в. до середины XVIII-го») и в качестве основного признака образования нового лит. языка приводил «сближение ранее противопоставленных и обособленных систем письменного и разговорного языка» (81).

До указанного временного рубежа под термином «древнерусский лит. язык» понимается цксл. язык.

«Будучи модернизированной и обрусевшей формой цксл. языка, современный русский лит. язык является единственным преемником общеславянской лит. традиции, ведущей свое начало от первоучителей славянских, то есть от конца эпохи праславянского единства», – этот тезис великого лингвиста Н.С.Трубецкого Н.И.Толстой воспринял в такой мере, что в виде цитаты даже вынес его на обложку своей монографии. Следовательно, Н.И.Толстой продолжает или разделяет взгляды А.А.Шахматова, А.И.Соболевского, В.М.Истрина, Б.О. Унбегауна, А.В.Исаченко, раннего и позднего В.В.Виноградова и др. ученых (165).

Отсюда: «Вопрос о взаимоотношении [...] цксл. (дрсл.) [2] лит. языка с русскими элементами, с русским языком был и остается центральным вопросом истории древнерусского лит. языка» (210). Соответственно для всех славянских лит. языков, в том числе и для русского, «необходимо составить реестр (список) различий между отдельным древним ‘национальным’ языком и дрсл. (общеславянским) языком» (171), и подобный реестр 12 признаков славянизмов (по Шахматову) воспроизведен в монографии Н.И.Толтого на с. 173.

---

[1] Такова универсалия в истории лит. языков: лит. язык может основываться на говоре, лежащем за пределами расселения потенциальных носителей этого языка. Скажем, современный русский лит. язык сложился на базе московского говора, но разве он не стал лит. языком архангелогородцев и дончаков? В этом отношении разделяем точку зрения, представленную в публикациях [19-20].

[2] Вот пример, когда Н.И.Толстой сам поставил знак равенства между *церковно-* и *древне*славянским языками!

Не менее важна проблема отбора истчников для заключений в области рус.лит.языка. «Едва ли можно получить достаточно достоверную картину истории бытовавшего на Руси лит., языка старшего периода по четырем отдельно взятым памятникам», да еще дошедшим до нас «в поздних списках (XV, XVI вв.)» (51), пишет Н.И.Толстой, имея в виду, конечно, источниковедческую основу концепции акад. С.П. Обнорского. И десяти произведений (А.И.Ефимов), и двадцати (Б.А. Ларин) для объективных суждений явно недостаточно (172), так что избирательный (=пристрастный) подход к источникам, когда из их числа «исключаются канонические тексты, аскетические сочинения, апокрифическая, а иногда и вообще вся переводная литература» (44), в принципе не может быть принят.

Таким образом, церковнославянский язык (как самостоятельный феномен и предмет научных разысканий) описывается в трех аспектах: по *происхождению*, по *панхроническим* (вневременным) *характеристикам* и по *историческим признакам.*

По происхождению церковнославянский – это язык, созданный на основе присолунского диалекта (еще не распавшегося праславянского языка), и его создавали поименно известные языкотворцы (Кирилл, Мефодий, их последователи) в процессе обильных переводов с греческого, причем они руководствовались идеалом-образцом – моделью высокоразвитого языка, с которого переводили.

По панхроническим характеристикам церковнославянский – это общий, единый и единственный язык для всего православного славянства; это язык книжно-письменный (хотя и взаимодействующий с местной устной речью), полифункциональный и, стало быть, многожанровый; это средство отражения, фиксации и развития православно-христианской культуры.

По историческим признакам полифункциональный церковнославянский – это язык досекулярной эпохи. В секулярную эпоху, начало которой усматривается на рубеже XVII-XVIII вв., церковнославянский в непреобразованном виде до сих пор сохранился в языке Русской Православной Церкви, и только в сакрально-богослужебной функции. В преобразованной форме, с подключением других ресурсов, он стал русским литературным языком нового и новейшего времени.

* * *

Всестороннее и комплексное исследование истории цксл. и русского лит. языков на основе изложенной совокупности взглядов – дело будущего.

В очерченной многоаспектной концепции настоящая монография представляет собой рассмотрение лишь одного аспекта – переводческой деятельности языкотворцев.

Литература

1. *Толстой Н.И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.

2. *Верещагин Е.М.* Проблемы истории древнеславянского и русского литературных языков. (К выходу в свет кнги акад. Н.И.Толстого) // Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 1989, 2.

3. Тезисы Пражского лингвистического кружка // Пражский лингвистический кружок. Сб. статей. М., 1967.

4. *Виноградов В.В.* Очерки по истории русского литературного языка XVII-XIX вв. Изд. 3-е. М., 1982.

5. *Виноградов В.В.* Основные вопросы и задачи изучения истории русского языка до XVIII в. // В.В.Виноградов. Избранные труды. История русского литературного языка. М., 1978.

6. *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994.

7. Се повѣсти времяньных лѣт [...] // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. М., 1978.

8. *Пушкин А.С.* О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И.А.Крылова. // Полн. собр. соч. в 10-ти тт. Т. VII. М., 1958.

9. *Куев К.М.* Черноризец Храбър. София, 1967.

10. *Верещагин Е.М.(со-редактирование).* Служебная минея за декабрь в церковнославянском переводе по русским рукописям. Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts. Facsimile der Handschriften CGADA f. 381 Nr. 96 und 97. Herausgegeben von H.Rothe und E.M.Vereščagin. Köln, Weimar, Wien, 1993; Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. Teil 1: 1. bis 8. Dezember. Herausgegeben von H.Rothe und E.M.Vereščagin. Opladen, 1996.

11. *Верещагин Е.М.* Исследование источников по истории книжно-письменного языка Древней Руси: древнейшие славяно-русские изложения веры // Вестник Российского Гуманитарного Научного Фонда, 1996, 1.

12. *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия. М., 1972.

13. *Верещагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. К проблеме греческо-славянских лексических и грамматических вариантов в древнейших славянских переводах. Доклад на VII Межд. съезде славистов. М., 1972.

14. *Верещагин Е.М.* Был ли креститель Руси князь Владимир еретиком-арианином? // Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 1989, 1.

15. *Верещагин Е.М.* Христианская книжность Древней Руси. М., 1996.

16. *Перевлесский И.* Славянская грамматика с *изборьником*. СПб., 1868.

17. *Плетнева А.А., Кравецкий А.Г.* Церковно-славянский язык. М., 1996.

18. *Срезневский И.И.* Мысли об истории русского языка. Изд. 5. М., 1959.

19. *Соболевский А.И.* Русский народ как этнографическое целое. Львов, 1911.

20. *Ляпунов Б.М.* Единство русского языка в его наречиях. Одесса, 1919.

СОДЕРЖАНИЕ